СТАРО-РУССКІЕ

СОЛНЕЧНЫЕ

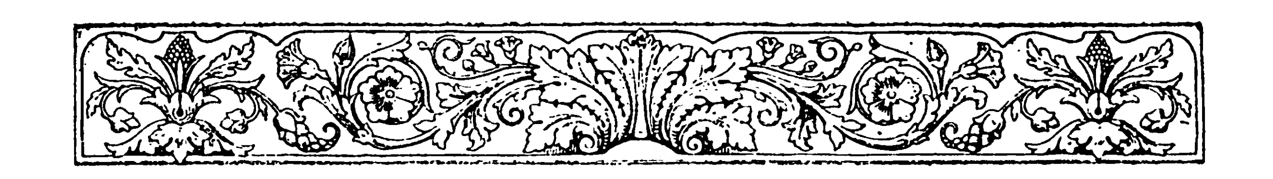
БОГИ И БОГИНИ.

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ

МИХАИЛА СОКОЛОВА.

СИМБИРСКЪ.
Типографія А. Т. Токарева.
1887.

С.-Петербургъ. Цензурою дозволено 29 Марта 1887 года.



I. Древне-русскій солнечный культъ. Историческое обозрѣніе.

У всѣхъ языческихъ народовъ: древнихъ и новыхъ, стараго и новаго свѣта, солнце несомнѣнно было самымъ уважаемымъ и любимымъ божествомъ. Съ божествомъ солнца язычникъ соединялъ самыя лучшія воспоминанія своего отдаленнаго прошлаго; къ солнцу же онъ обращался съ мольбою въ своихъ нуждахъ. Справедливость требуетъ признать тотъ фактъ, что иногда во главѣ языческаго Олимпа становились боги и не солнечнаго происхожденія, какъ наприм. богъ-громовникъ, или какой-нибудь полукнижный Брама (Парабрама). Но богъ-громовникъ по самому существу того небеснаго явленья, которое онъ олицетворяетъ, имѣетъ значенье только мѣстное, для нѣкоторыхъ только странъ, и притомъ онъ всегда представляется для простодушнаго дикаря какимъ-то недоступнымъ, грознымъ и карающимъ существомъ. Книжныя пантеистическія божества, въ родѣ Парабрамы, потому уже не могутъ пріобрѣсти симпатій простаго народа, что они вообще мало извѣстны въ массахъ не философствующей толпы; такія божества, какъ придуманныя жрецами, и извѣстны только въ ихъ ограниченномъ кругу. Вотъ почему даже и тамъ, гдѣ главнымъ богомъ

является не солнечное божество, солнце всетаки наиболѣе любимо и уважаемо. Не отъ бога-громовника, не отъ пантеистическаго существа, а отъ бога солнца производятъ свой родъ династіи языческихъ царей. Мы разумѣемъ напримѣръ египетскихъ фараоновъ (отъ бога солнца Ра, или Фра), индѣйскихъ царьковъ и американскихъ инковъ. Начало земледѣлія и вообще цивилизаціи приписывается также солнцу, или его дѣтямъ (американскія преданія дикарей, обитающихъ на возвышенностяхъ Боготы, а также инковъ). Словомъ у язычниковъ не было божества болѣе симпатичнаго и уважаемаго людьми, какимъ именно было само солнце.

Русское язычество не представляетъ исключенія изъ общаго правила: солнечные боги были самыми общеизвѣстными и любимыми на Руси.

Повидимому впрочемъ главнымъ богомъ у русскихъ язычниковъ былъ громовникъ Перунъ. Прокопій Кесарійскій, писатель VI вѣка, говоритъ о религіи древнихъ славянъ: „Они (Славяне и Анты) признаютъ единаго бога, творца молніи и грома (разумѣется Перуна) единымъ господомъ вселенной, и приносятъ ему въ жертву быковъ и иныхъ священныхъ животныхъ“. Трудно перетолковать это свидѣтельство, хотя вообще признано, что оно относится собственно только къ юго-западнымъ славянамъ. Тѣмъ не менѣе, судя по нашей лѣтописи, Прокопіево свидѣтельство вполнѣ приложимо къ эпохѣ княжеской Руси отъ Олега вѣщаго до Владиміра язычника. Мы видимъ, какъ мужи Олега, по настоянію византійскихъ императоровъ Леона и Александра, клянутся оружіемъ своимъ и богами: Перуномъ и Волосомъ. Говоря о ревностномъ служеніи Владиміра языческимъ богамъ, лѣтописецъ замѣчаетъ: „И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единъ, и по-

стави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь“ (Лаврент. л. подъ 980 г.). При чтенiи этихъ словъ лѣтописи невольно бросается въ глаза то самое обстоятельство, что лѣтописецъ сравнительно очень много говоритъ о Перунѣ, описываетъ мелкiя подробности его идола,— между тѣмъ тотъ-же самый лѣтописецъ, когда дѣло идетъ о другихъ богахъ, едва удостоиваетъ ихъ той небольшой доли вниманiя, чтобы передать хотя-бы ихъ имена, на первый разъ вообще довольно странныя и, за исключенiемъ одного только Дажьбога, вообще непонятныя для современнаго русскаго человѣка.

Выводъ отсюда можетъ быть только одинъ: обычное мнѣнье о главенствѣ Перуна на русскомъ Олимпѣ не совсѣмъ не справедливо, или, лучше сказать, совсѣмъ справедливо.

Но хотя въ историческую эпоху русскаго язычества Перунъ былъ главнымъ, первенствующимъ богомъ, тѣмъ не менѣе онъ вообще далеко не пользовался симпатiями славяно-русскаго народа. Онъ былъ слишкомъ уже грознымъ, своими громовыми стрѣлами онъ равно разилъ какъ праваго, такъ и виноватаго; самый громъ, который олицетворялся въ Перунѣ, былъ символомъ, предвѣстiемъ несчастья. Не даромъ и теперь еще въ числѣ свадебныхъ примѣтъ мы находимъ такую: „Въ день вѣнчанiя ясная погода знаменуетъ счастливую жизнь, дождь—богатство, громъ—несчастiе (Воронежскiй литерат. сборникъ. Вып. 1-й, 390 стр.) Кромѣ того Перунъ потому уже не могъ привлечь къ себѣ вниманiя русскихъ язычниковъ, что громъ и молнiя, т. е. тѣ небесныя явленiя, въ которыхъ онъ проявлялъ свою силу и могущество, вообще мимолетны, быстро появляются и еще скорѣе исчезаютъ. Въ этомъ отно-

шеніи много выигрывало предъ Перуномъ свѣтлое, пресвѣтлое солнышко. Всѣмъ нужное, всѣхъ радующее оно, казалось, не боялось враждебныхъ силъ мрака и злобы; и думалось русскому язычнику: нѣтъ, не одолѣть врагамъ (небеснымъ змѣямъ) наше солнышко. Эту вѣру народъ выразилъ въ загадкѣ: „Што въ ящикъ не запереть?“ Въ отгадкѣ разумѣется солнце (Пермскій сборникъ, кн. 1, отд. II, 129 стр.). Такимъ образомъ Перунъ не пользовался, или не владѣлъ тѣми выгодами положенья, которыя располагали русскій народъ въ пользу солнца. Потому-то и народъ вообще худо помнитъ Перуна; это обстоятельство какъ-будто подтверждаетъ мнѣнье тѣхъ изслѣдователей, которые считали Перуна не русскимъ, а варяжско-норманскимъ богомъ, славянизированнымъ Торомъ (М. П. Погодинъ, г. Шеппингъ, Янъ Эразмъ Воцель). Тѣмъ не менѣе догадка этихъ изслѣдователей не имѣетъ прочныхъ основаній: вопервыхъ она требуетъ признать полусказочный разсказъ лѣтописи о призваніи варяжскихъ князей за историческій фактъ, что слишкомъ уже сомнительно, что-бы ни говорили рьяные норманисты; вовторыхъ-же—и это самое главное—народъ, хотя и худо помнитъ о Перунѣ, но всетаки не забылъ его окончательно (бѣлоруссы и отчасти малоруссы).

Чѣмъ меньшимъ значеньемъ и любовью пользовался громовержецъ Перунъ, тѣмъ болѣе и ярче возвышался образъ милостиваго подателя всякихъ благъ, пресвѣтлаго солнца. Солнце (Дажьбогъ) было силою, оживляющею всю природу, оно возбуждало или возжигало жизнь въ растеніяхъ, животныхъ и людяхъ. Но солнце (Дажьбогъ) не было только покровителемъ и благодѣтелемъ русскаго народа; потому-то оно и благоволило къ нему, потому-то оно и было глубоко уважаемо на Руси, что было соединено кровнымъ родствомъ со всѣмъ

славяно-русскимъ народомъ. Русскій народъ съ незапамятныхъ временъ считался внукомъ Даждь-бога (солнца). „Тогда при Олзѣ Гориславличи“, читаемъ мы въ словѣ о полку Игоревѣ, „сѣяшется и растяшеть усобицами; погибашеть жизнь Даждь-божа внука, въ Княжихъ крамолахъ вѣци человѣкомъ сократишась“. Обращаемъ вниманіе на взаимную связь и ходъ мыслей пѣвца знаменитаго слова. Пѣвецъ указываетъ на горькую, несчастную жизнь Даждь-божа внука и далѣе поясняетъ, что несчастное положенье Даждь-божа внука, или, что тоже, сокращеніе вѣковъ человѣческихъ (а не княжескихъ) зависитъ отъ княжескихъ междоусобій (удѣльнаго нестроенія). Ясно, что подъ Даждьбожимъ внукомъ разумѣется весь русскій народъ, а не родъ только русскихъ князей, какъ думается нѣкоторымъ изслѣдователямъ. Мы разумѣемъ И. Срезневскаго. „Подъ именемъ внука Дажь-бога“, говоритъ г. Срезневскій, „я понимаю Владиміра, извѣстнаго и въ народныхъ пѣсняхъ и сказкахъ подъ именемъ „Краснаго солнышка“. (Объ обожаніи солнца у древн. слав. 16 стр.). Но вопервыхъ выраженье „Красное солнышко“ есть просто ласкательное прозвище любимаго князя, и нужно быть слишкомъ уже увлекающимся миѳологомъ, чтобы, подобно г. Срезневскому, въ другихъ случаяхъ очень трезвому изслѣдователю, или въ новѣйшее время Л. Воеводскому (Запис. импер. новоросс. универс. 1880 г. Т. 30, 460 стр.),—видѣть въ этомъ прозвищѣ отголосокъ народныхъ миѳологическихъ преданій. Вовторыхъ—и это едва ли не самое главное—солнышкомъ, краснымъ солнышкомъ прозывается не одинъ только князь Владиміръ, но и вообще любимый человѣкъ. Въ народныхъ пѣсняхъ названіе солнышка поочередно носятъ хозяинъ или хозяйка въ дому, женихъ или невѣста. Такъ въ одной свадебной костром-

ской пѣснѣ невѣста называетъ отца обогрѣвнымъ, краснымъ солнышкомъ. „Только свѣтъ мой кормилецъ батюшка, мое красное солнышко, мое лѣтнее, теплое, ты мое обогрѣвное (Москвитянинъ 1855 г. апр. кн. 1, № 7, 113 стр.)“. Отсюда мы заключаемъ, что, если уже нужно видѣть въ прозвищѣ князя Владиміра указанье на то, что онъ (красное солнышко—Владиміръ) считался потомкомъ, внукомъ Даждь-бога, тоже самое нужно думать и о каждомъ русскомъ, который, какъ хозяинъ въ дому, отецъ семейства, или женихъ, также называется краснымъ солнышкомъ; тоже нужно сказать и о каждой русской: матери семейства, или красной дѣвицѣ-невѣстѣ, и онѣ происходятъ изъ рода Даждь-бога, потому что народная пѣсня каждую изъ нихъ величаетъ краснымъ солнышкомъ. Такимъ образомъ въ концѣ концовъ послѣ неправильныхъ догадокъ г. Срезневскаго и предполагаемыхъ выводовъ, вытекающихъ изъ его положенья, мы опять приходимъ къ обычному мнѣнію, что подъ Даждь-божимъ внукомъ слѣдуетъ разумѣть весь русскій народъ (Истор. русск. слов. И. Порфир. ч. 1, стр. 24).

Вслѣдствіе особенной симпатичности солнечныхъ боговъ, а также ихъ родства съ славяно-русскимъ народомъ, солнечный культъ сравнительно вообще довольно ярко опредѣлился на Руси; по той же самой причинѣ, какъ мы думаемъ вопреки г. Шеппингу и Бѣляеву, до сихъ поръ въ простомъ народѣ сохранились почти всѣ имена главныхъ исторически—извѣстныхъ солнечныхъ боговъ (а не русалокъ только, домовыхъ и лѣшихъ); всѣ современные полуязыческіе обряды русскаго народа также вращаются около поклоненія солнцу (Нижегор. епарх. вѣд. 1865 г., № 18, 24 стр.). Въ виду особеннаго значенія русскихъ солнечныхъ боговъ и ихъ близости къ человѣку, мы пе-

реходимъ къ историческому обзору солнечнаго культа; постараемся обрисовать образъ и выяснить характеръ русскихъ солнечныхъ боговъ, обратимъ вниманіе на историческое развитіе солнечнаго культа, его видоизмѣненье и забвенье характерныхъ чертъ его.

Хърсъ, или Хрьсъ, Хорсъ (осетинско-персидское хурръ, хуръ-солнце) былъ богомъ солнца; въ знакъ особеннаго уваженья и почтенья его называли великимъ Хорсомъ. Объ немъ говоритъ слово о полку Игоревѣ въ слѣдующихъ эпическихъ выраженіяхъ: „Всеславъ Князь людемъ судяше, Княземъ грады рядяше, а самъ въ ночь вълкомъ рыскаше; изъ Кыева дорискаше до Куръ Тмутороканя; великому хръсови влъкомъ путь прерыскаше". Мы видимъ замѣчательную картину состязанья смертнаго въ бѣгѣ съ самимъ солнцемъ. Волкодлакъ Всеславъ, какъ славянинъ и русскій, не боится боговъ, не признаетъ какой-нибудь судьбы, грозной для человѣка, и смѣло выступаетъ какъ-бы въ состязаніе съ великимъ Хорсомъ; и дѣйствительно вѣщему князю удается предупредить Хорса: прежде нежели успѣлъ подняться Хорсъ-солнце, чтобы принять вызовъ, Всеславъ былъ уже въ Тмутаракани (ср. Ж. М. Н. Пр., 1841 годъ, часть XXIX, IV, 34 стр. П. Прейсъ). Это состязаніе Всеслава съ Хорсомъ-солнцемъ можно сопоставить съ подобнымъ же извѣстнымъ состязаньемъ болгарскаго юнака. Похвалился юнакъ, что онъ имѣетъ быстраго коня и съ нимъ обгонитъ самое солнце. Солнце оскорбляется и принимаетъ вызовъ. При помощи быстраго коня и солнцевой сестрицы юнакъ дѣйствительно обгоняетъ солнце и по условію въ награду получаетъ солнцеву сестру. (Временникъ, 1855 г. XXII книга, 5—10).

Въ XIV и XV вѣкахъ повидимому еще не забыли Хорса; по крайней мѣрѣ такъ можно заключать изъ

слова нѣкоего христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ:... „и вѣрують въ перуна и въ хорса (Лѣтоп. рус. литер. Н. Тихонравова, т. IV, отд. III, 89, 92, 94). Правда, можно предположить, что ревнитель по правой вѣрѣ знаетъ Хорса по книгамъ и такимъ образомъ вооружается противъ давно изчезнувшаго идолопоклонства, что нерѣдко случалось съ древне-русскими книжниками; однако другое слово св. Григорія не оставляетъ въ насъ ни малѣйшаго сомнѣнія. Въ этомъ словѣ категорически констатируется фактъ современнаго идолопоклонства по русскимъ украйнамъ: „но и ноне по украинамъ молятся ему проклятому богу перуну и хорсу.... (Jbidem. т. IV, 97 стр.) Въ концѣ XVI вѣка, или началѣ XVII существовало еще сбивчивое, туманное понятіе о Хорсѣ, насколько можно заключать изъ апокрифической бесѣды трехъ святителей. Въ этой бесѣдѣ на вопросъ, отчего сотворенъ былъ громъ, св. Василій отвѣчаетъ: „Два ангела громная есть: елленскій старецъ Перунъ и Хорсъ (вар. Нахоръ) жидовинъ—два еста ангела молніина (Щаповъ, Русск. раск. старообр., 454; Правосл. Собес. 1861, ч. 1, 252; Аѳан. Поэт. воззр., т. 1, 250)“. Съ перваго же раза бросается въ глаза незнанье книжникомъ русской языческой религіи; не говоримъ о томъ, что неизвѣстный книжникъ превратилъ языческихъ боговъ въ ангеловъ; можно пожалуй помириться съ тѣмъ, что Перунъ является предъ нами въ видѣ ангела молніи, завѣдующаго молніей (здѣсь еще не такъ видна деградація языческаго сознанья),—но за то каждому понятно, что нельзя назвать молніеноснымъ ангеломъ Хорса, потому что онъ былъ не громовникомъ у русскихъ язычниковъ, а солнечнымъ богомъ. Замѣчательно, что неизвѣстный книжникъ называетъ Хорса жидовиномъ,—такъ какъ въ нѣкоторыхъ спискахъ вмѣсто Хорса упоминается

Нахоръ, то можно предположить, что Хорсъ называется жидовиномъ потому, что смѣшивается съ библейскимъ Нахоромъ, который дѣйствительно въ нѣкоторомъ родѣ жидовинъ. Въ доказательство естественности нашего предположенія можемъ сослаться на Никоновскую лѣтопись, гдѣ также вмѣсто Люта, сына Свѣнельдова, неожиданно выступаетъ библейскій Лотъ. (П. С. Р. Л., т. IX) Во всякомъ случаѣ свидѣтельство апокрифической бесѣды трехъ святителей о Хорсѣ очень темное и спутанное; а потому на основаніи его нельзя дѣлать никакихъ выводовъ о происхожденіи культа Хорса.— Между тѣмъ всетаки находятся изслѣдователи, которые видятъ въ этомъ свидѣтельствѣ подтвержденіе своихъ апріорныхъ предположеній о чужеземномъ происхожденіи Хорса. Такъ напр. И. Забѣлинъ, задумываясь надъ тѣмъ, что Хорсъ называется жидовиномъ, говоритъ намъ слѣдующее: „Это (жидовство Хорса) подаетъ намекъ на самое мѣсто, гдѣ существовало поклоненіе Хорсу, именно у Хозаръ, перешедшихъ потомъ въ Моисеевъ законъ и оттого извѣстныхъ больше подъ именемъ жидовъ Хозарскихъ. (Истор. русск. жизни И. Забѣлина ч. II, 291 стр.)“. Но если слѣдовать подобному пріему въ наукѣ, то пожалуй придется признать татарско-магометанское происхожденіе того же самаго Хорса, или Перуна, потому что въ сказаніи о Мамаевомъ побоищѣ и тотъ и другой признаются татарскими богами. „Мамай же царь видѣвъ напрасно своихъ побиваемыхъ и нача призывати боги своя: Перуна, Савана, Тамокоша, Раклія, Гурса (Хорса) и великаго своего помощника Ахмета. (Сказ. русск. нар. И. Сахарова, т. 1, кн. IV, 80 стр.). Въ настоящее время темное преданіе о Хорсѣ повидимому сохраняется въ лицѣ зловѣщаго Карачуна, злого бога скотскаго падежа. И при томъ изъ всѣхъ русскихъ племенъ

болѣе всего помнятъ и знаютъ Карачуна карпато-руссы (Русс. простонар. празд. И. Снегирева, вып. 1, 139 стр.; Зап. импер. рус. геогр. общ. по отд. этнограф. т. VII, 321.).

Дажьбогъ, Дажбогъ, (Лаврент., Ипатск., Архангелогород. сп.; Густинск. л.)=даже Богъ (Радзивиловск. сп.)=Дажба (Воскресенск., Никоновск., Софійск. врем., Софійск. 1-я лѣт., Тверск., Русск. врем., Степен. кн.). =Дажбъ (Больш. Макарьевск. мин.)=Дажбу богъ (Кенигсбергск. сп., И. Стриттеръ)=Дашуба или Дождь. (Подробн. лѣтоп., Иннокент. Гизель)=Даждь-богъ (Слово о полку Игор.) былъ богомъ солнца,—народъ называлъ его царемъ—Солнцемъ. Объ этомъ мы знаемъ не изъ филологическихъ умствованій и произвольныхъ сближеній, а изъ словъ Ипатьевской лѣтописи: „И посемъ (Сварогѣ) царствова сынъ его, именемъ Солнце, его же наричють Дажьбогъ... Солнце царь сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ бо мужъ силенъ... (П. С. Р. Л., Т. II, 5 стр)“ Смыслъ слова „Дажьбогъ“ различные изслѣдователи объясняли различно. Ѳ. Эминъ повидимому производитъ Дажьбога отъ дождя. „Дожбогъ“, говоритъ онъ, „былъ у нихъ (русскихъ язычниковъ) богъ дождя, и въ нуждѣ... сему идолу покланялись (Росс. ист. Ѳедор. Эмина, т. I, 283—284)“. Нѣтъ ничего новаго подъ луною: въ сравнительно недавнее время мнѣніе Ѳед. Эмина повторилъ Макушевъ, приравнивающій русскаго Дажьбога къ италійскому дождевому Юпитеру (Iupiter pluvius. О происхожденіи сл. Дажьбогъ). Конечно такое мнѣніе произвольно и не нуждается въ опроверженіи. Но не менѣе произвольно поступали и другіе изслѣдователи. Мы имѣемъ въ виду А. Аѳанасьева и Н. И. Карѣева. Г. Аѳанасьевъ въ Дажьбогѣ усматриваетъ слово, производное отъ корня дажь-свѣтъ, свѣтлый. „Слово дажь (Дажь-богъ) есть

прилагательное отъ дагъ (готск. dags, нѣмец. tag, санскр. ahan вмѣсто dahan)=день, свѣтъ, родственнаго съ санскр. корнемъ dah—жечь, и литовск. глаголомъ degu—горю (Поэт. воззр., т. I, 65)". Къ мнѣнію г. Аѳанасьева довольно близко подходитъ Н. Карѣевъ. По его словамъ „Дажьбога можно сблизить съ ведическимъ наименованіемъ зари—Dahana (Филолог. зап 1872, вып. V, 58 стр.)". Мы не увлекаемся догадками Гриммовскихъ послѣдователей и держимся болѣе простого словопроизводства (нѣкогда обычнаго въ русской наукѣ); по нашему мнѣнію слово Дажь-богъ, или Даждьбогъ—сложно изъ „дать, даждь (дай)" и „богъ" и означаетъ бога, подателя всякихъ благъ. Прежде всего сошлемся на факты народнаго словоупотребленія. „Въ нѣкоторыхъ губерніяхъ Росс. доселѣ говорятъ: Дажба, вмѣсто: далъ бы Богъ (Русск. простонар. празд. И. Снегир., вып. IV, 189)". Въ новгор. г., череп. уѣзда, говорятъ также: „Полно тосковать, Дажь-Богъ (дастъ богъ) все минетъ", или „Покучись Дажь-Богу (Богу-подателю), управитъ понемногу (Вѣстн. Европы 1878 г., октябрь, т. V, 810 стр.)". Конечно намъ могутъ возразить, что народное словоупотребленье ровно ничего не доказываетъ, что оно позднѣйшаго происхожденія и явилось тогда, когда народъ забылъ древнѣйшее миѳическое значенье Дажьбога. Предупреждая возраженье, мы приведемъ косвенныя доказательства той мысли, что слово „Дажьбогъ" никогда не имѣло другаго значенья, какъ только бога-подателя. Мы обращаемъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство: слово „Дажьбогъ" имѣетъ связь съ древне-русскимъ именемъ Богданъ (Богдай, какъ Рогдай); есть на Руси географическія названія мѣстностей, получившихъ свое имя отъ Дажьбога, какъ напр.: Дацьбоги (Дадзибоги) въ Мазовшѣ, Даждьбогъ въ мосальск. уѣздѣ,—въ парал-

лель съ приведенными мѣстностями можно сопоставить Богдаево (Тверск. губ. Весь...г...у.) и Божедаевку (Херс. г. Алекс. у.). Для всякаго очевидно, что слово „Дажьбогъ“ предполагаетъ другое „Богданъ“, равнымъ образомъ „Дацьбоги“ по смыслу тоже, что Богдаево; здѣсь произошла перестановка составныхъ частей, изъ которыхъ слагается слово, какъ это нерѣдко случается въ простонародномъ говорѣ, напр. великорусс. медвѣдь и малорусск. вѣдмедь. А потому довольно странно попросту объяснять слова „Богданъ“ и „Богдаево“ и въ тоже время видѣть таинственно-миѳическій смыслъ въ подобныхъ же выше-приведеннымъ выраженіяхъ „Дажьбогъ“ и „Дацьбоги“ (ср. Русск. простон. празд., вып. I, 18; Поэт. воззр. т. I, 65; Вѣстн. Европы 1878, т. V, 810). Словомъ имя солнечнаго бога „Дажьбогъ“ указывало только на одну черту его личности, какъ бога подателя; при этомъ Дажьбогъ, какъ источникъ всякаго благополучія, являлся чѣмъ то въ родѣ добраго чувашскаго бога „Тора“. Будучи внукомъ Дажьбога и слѣдовательно находясь съ нимъ какъ-бы въ родствѣ, сознавая, что милостивый Дажьбогъ дастъ все, что у него ни попросишь, русскій народъ чувствовалъ себя вполнѣ счастливымъ. Это довольство своимъ жребіемъ или судьбою выразилось въ древне-русской пословицѣ: „Бѣденъ бѣсъ, что у него бога нѣтъ. (Памятн. древн. письменности 1880 г. вып. IV, 78)“. Смыслъ пословицы какъ бы такой: человѣку не для чего отчаяваться и жаловаться на свою горькую долю, у него есть богъ, который всегда можетъ осчастливить, или обогатить его; зачѣмъ особенно печалиться: вѣдь человѣкъ—не бѣсъ (духъ мрака), который, какъ не имѣющій бога, обреченъ на вѣчную нищету и бѣдность.

Уяснивши себѣ хотя бы одну черту въ характерѣ Дажьбога, мы снова возвращаемся къ истолкованью

смысла родства русскаго народа съ Дажьбогомъ, о чемъ мы уже отчасти говорили выше. Если слово „Дажьбогъ“ значитъ податель, то понятно, что русскій народъ называетъ Дажьбога—солнце дѣдомъ (отцемъ) въ метафорическомъ смыслѣ, какъ кормильца-батюшку. Слѣдовательно древне-русскій язычникъ въ томъ же смыслѣ называлъ Дажьбога (солнце) дѣдомъ, въ какомъ и нынѣ дѣти называютъ солнце отцемъ, а себя какъ бы считаютъ солнцевыми дѣтьми: „Ведрушко, покажись, солнышко, покажись, золотое, прогляни, солнышко, посмотри: твои дѣти плачутъ, ѣсть хотятъ, пить просятъ“. Само собою понятно, что если Дажьбогъ былъ дѣдомъ въ метафорическомъ смыслѣ, то онъ былъ родоначальникомъ всего русскаго народа, а не династіи только русскихъ князей, потому—что всякій человѣкъ, какъ мы видѣли изъ вышеприведенной пословицы, кромѣ только бѣса, разсчитываетъ или, по крайней мѣрѣ, можетъ разсчитывать на милость бога, а слѣдовательно въ томъ же метафорическомъ смыслѣ признаетъ свое сыновство, или въ болѣе почтительной формѣ называетъ себя внукомъ: по отношенію къ отцу, или дѣду—Дажьбогу. При такой точкѣ зрѣнія на предметъ мы рѣшительно отвергаемъ предположенья тѣхъ изслѣдователей, которые, подобно г. Срезневскому, подъ Дажь-божимъ внукомъ разумѣютъ князя Владиміра и вообще русскаго князя, какъ его потомка (Собр. сочин. Шишкова, ч. VII, 74; Взглядъ на слово о полку игоревѣ Всев. Миллера, 71—74). Въ частности по поводу сближенья Всев. Миллеромъ выраженья „Дажьбожій внукъ“ съ соотвѣтствующимъ византійскимъ „heliogénetos“—„рожденный солнцемъ“ замѣтимъ, что вообще на основаніи вѣрованій одного народа нельзя заключать къ вѣрованьямъ другого: иначе миѳы всѣхъ народовъ были бы тожественны и совершенно сходны

другъ съ другомъ, не имѣя національнаго оттѣнка или различія; а потому если у грековъ солнцероднымъ былъ, или назывался только императоръ, то это не мѣшало всему русскому народу считаться внукомъ солнца.

Намъ остается сказать еще нѣсколько словъ по поводу того, почему русскій народъ называется именно внукомъ Дажьбога, а не сыномъ его. Нѣкоторые изслѣдователи думаютъ, что если русскій народъ былъ внукомъ Дажьбога, то навѣрное былъ какой нибудь сынъ Дажьбога—солнца, отецъ русскаго народа; понятно, что народъ забылъ о своемъ предполагаемомъ отцѣ и помнитъ только о дѣдѣ. Такъ именно увѣряетъ насъ г. Аѳанасьевъ и въ доказательство своей мысли ссылается на извѣстное преданіе о происхожденіи скиѳовъ. „По скиѳскому преданію“, говоритъ г. Аѳанасьевъ, „Небо родило бога—Солнце (Targitavus, Svalius), у котораго было три сына: Щитъ, Стрѣла и Коло (колесо, возъ и соха); эти три брата и почитались родоначальниками скиѳовъ—воиновъ, кочевниковъ и пахарей. Согласно съ этимъ слово о полку называетъ русичей внуками Дажьбога (солнца)“, конечно соотвѣтствующаго скиѳскому Таргитаву—солнцу (Поэт. воззр. т. II, 486). Мы думаемъ, что выраженье „внукъ Дажьбога“ вовсе не предполагаетъ какого-то неизвѣстнаго отца и намъ не зачѣмъ обращаться для разъясненья его къ скиѳамъ. Русскій народъ называлъ себя внукомъ Дажьбога, а не сыномъ, въ знакъ особеннаго благоговѣнья къ богу; да и вообще выраженье „внукъ Божій“ было обычнымъ въ древне-русской письменности. „Во Ѳанчюжкой землѣ“, говорится въ одномъ русскомъ произведеніи, „явился... Георгій, прозвище Дивитъ, назвался внукомъ Божіимъ (Опис. церковно-слав... и русск. рукоп. импер. публич. библіот. А. Бычкова.

С. П. Б. 1882. ч. I, 277)“. А потому и не слѣдуетъ строить сомнительныя гипотезы по поводу этого внука Дажьбога (бога).

Мы уже видѣли, что слово „Дажьбогъ“ до сихъ поръ удержалось въ народномъ языкѣ; нѣкоторые факты заставляютъ думать, что народъ вопреки мнѣнью А. Пыпина (Вѣстн. Евр. 1883 г. т. VI, ноябрь, 288 стр.) не только не забылъ о Дажьбогѣ, но хотя-бы механически помнитъ о значеніи и смыслѣ его культа. Дажьбогъ, какъ мы знаемъ, былъ однимъ изъ солнечныхъ боговъ, царемъ-солнцемъ; естественно было прославлять и воспѣвать его около христіанскаго праздника Рождества Христова: тогда вѣдь древне-русскіе язычники радовались возрожденію, или просто рожденію новаго солнца, милостивато Дажьбога, который долженъ былъ освободить всю природу отъ оковъ зловѣщей богини зимы (Мораны). И дѣйствительно одна изъ современныхъ полукнижныхъ пѣсенъ, которыхъ немало распѣвается на праздникѣ Р. Христова, упоминаетъ о какомъ-то загадочномъ „дажьдь-нару“ (Дажьбогѣ), смѣшивая его съ Іисусомъ Христомъ, Искупителемъ рода человѣческаго. „Достойно есть днесь удивленія, духовному веселіе: нынѣ звѣзда на небеси явися, паче всѣхъ святая: ты предвозвѣщаеши Бога нашего и на землю проявляеши, яко даждь-нару нашъ наидетъ, тако Христосъ смиренный съ небеси снидетъ (Кола., Лѣтоп. русск. литерат. Н. Тихонравова, Т. I, отд. II, 150 стр.)“. Изъясняя эту замѣчательную народную пѣсню, А. С. Великановъ замѣчаетъ: „Даждь“, какъ извѣстно, есть собственное имя русь-славянскаго божества; оно отдѣлено отъ предшествующаго слова Богъ, вмѣсто котораго присоединено къ нему: нару, наръ-человѣкъ: Даждь-нару-Богочеловѣкъ (Развѣдки о древнѣйш. русь-славянск. грамотности А. С. Велика-

нова. 1878 г. 19 стр.)“. Такимъ образомъ въ этой народной пѣснѣ очевидно смѣшиваются туманныя языческія преданія и болѣе ясныя христіанскія вѣрованія; и дѣйствительно очень легко было сблизить милостиваго Дажьбога, дѣда всего русскаго народа и по-родственному благоволившаго ему, съ Спасителемъ міра Христомъ, Который такъ возлюбилъ міръ, что предалъ Себя на распятіе за грѣхи всего міра, за первородный грѣхъ нашего праотца Адама.

Яръ, Ярило, или Ярунъ (jaro—весна, галицко-русск. ярь-весна) былъ богомъ возродившагося весенняго солнца и воплоцалъ въ себѣ живительную силу природы, буйнаго мужества и любви.—Впервые онъ упоминается въ лѣтописи подъ именемъ „Симарьгла“ (Симаергла). Но такъ какъ наше мнѣнье не принадлежитъ къ числу общепризнанныхъ, то мы предварительно переходимъ къ доказательствамъ въ пользу его.

Слово „Симарьгла“, имя неизвѣстнаго божества, упоминаемаго въ нашей первоначальной лѣтописи, давно уже привлекало къ себѣ вниманіе нашихъ изслѣдователей. Объясняли это слово вообще различно; прежде всего спорили о томъ, считать-ли имя неизвѣстнаго бога или богини „Симарьгла“ за одно слово, или видѣть здѣсь два слова, по небрежности переписчика слитыя въ одно. Одни дѣйствительно находили здѣсь одно слово, а другіе видѣли два „Сима“ и „Рьгла“ и ссылались вопервыхъ на Архангелогородскаго лѣтописца, гдѣ вмѣсто „Симарьгла“ стоитъ и „сѣма“ и „регла“ и вовторыхъ на извѣстное слово христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ: „и вѣруютъ въ перуна и въ хорса и въ мокошь и въ сима и ве рьгла“.

Прежде всего поговоримъ о тѣхъ изслѣдователяхъ, которые въ имени божества „Симарьгла“ видѣли два

слова. Одинъ нѣмецкій ученый, обративши свое вниманіе на первую половину слова „Симарьгла“ „Сима“, видитъ въ Симарьглѣ латышскую богиню земли Семму (Москвит. 1851. ч. III, № 9 и 10, 117 стр.). П. Прейсъ для объясненья словъ „Сима“ и „Рьгла“ ведетъ насъ къ ассирійскимъ народамъ, переселеннымъ въ Палестину въ концѣ VII столѣтія предъ Р. Христовымъ. IV книга царствъ, XVII, 30 сообщаетъ намъ, что эти народы и въ Палестинѣ покланялись своимъ отечественнымъ богамъ, изъ которыхъ намъ извѣстны (по Библіи) Ергелъ (Ergel=Nergel=Nergal) и Асимаѳъ (Asimàth=Asima). По мнѣнью Прейса нашъ лѣтописецъ изъ „Ергелъ“ сочинилъ русскаго бога „Рьгла“ (Ерьгла), а изъ „Асимаѳъ“—„Сима“; конечно съ точки зрѣнья П. Прейса такое отношенье къ дѣлу нашего лѣтописца объясняется и извиняется его невѣжествомъ, которое простодушно смѣшивало и сливало русское язычество съ греческимъ и въ данномъ случаѣ съ ассирійскимъ (Ж. М. Н. Просв. 1841, отд. IV, 37—39, 41—43). Г. Микуцкій, выходя изъ апріорнаго положенья (обычнаго въ миѳологіи природы), что имена языческихъ боговъ означаютъ, или указываютъ на свѣтовыя явленья „сіянье, блескъ, бѣлизна“, думаетъ, что древне-русскій „Симъ“ предполагаетъ корень si—сіять, свѣтить, а „Ръглъ, Рьглъ“—корень арглъ, раглъ, санскрит. радж, рандж, греч. 'argós—красный, блистающій, бѣлый (Матеріалы для корнев. и объяснительн. словаря русск. яз. и всѣхъ славянск. нарѣчій. Ст. Микуцкій, вып. II, 85 стр.).

Изъ изслѣдователей, видѣвшихъ въ Симарьглѣ одно слово, имя богини, прежде всего слѣдуетъ указать на старинныхъ миѳологовъ г. Стрыйковскаго и г. Руссова: по ихъ мнѣнью Симарьгла тоже, что богиня Зимцерла. Почти также думаетъ и одинъ изъ новѣй-

шихъ изслѣдователей Н. Квашнинъ-Самаринъ; онъ сближаетъ русскую Симарьглу все съ той же польской богиней Симжерлой и переводитъ лингвистическое значенье этого имени словами „сивая молнія“. „Нельзя ли“, говоритъ г. Квашнинъ-Самаринъ, „связать съ молніей—Марою и этой загадочной Симарглы, о которой упоминается въ древнихъ памятникахъ? Вотъ какъ мы объясняемъ себѣ это древнее слово. Оно сложное. Первая половина заключаетъ въ себѣ корень „с“ (свѣтъ), вторая-же въ древнѣйшемъ языкѣ могла означать молнію и родственна со словами: молнія, мелькать, моргать и т. под. Что объясненье это вѣрно, можетъ доказать польская форма этого же имени Симжерла, очевидно, имѣющая въ себѣ тотъ же корень *си* и другой родственный корень *маргъ* (моргать и сомжарить). Что-же въ концѣ концовъ значитъ слово Симарьгла? Значитъ оно—свѣтлая молнія или еще точнѣе—сивая молнія (Бесѣда. 1872. кн. IV,—апрѣль, 236 стр.). Насколько можно судить по другой статьѣ тогоже самаго г. Квашнина-Самарина „О былинахъ, содержащихся въ сборникѣ П. С. Ефименка“, онъ и теперь еще твердо держится своего прежняго взгляда; мало того, онъ дѣлаетъ еще одно предположенье о Симарьглѣ, замѣчательное по своей фантастичности. Извѣстно, что въ нашихъ былинахъ встрѣчаются женщины—богатыри; пѣвцы, наши русскіе рапсоды, безразлично называютъ ихъ то поляницами, то паляницами. Никому не приходило въ голову задумываться надъ этимъ незначительнымъ колебаньемъ говора, потому что *о* вообще часто переходитъ въ *а* не только въ великорусскомъ нарѣчіи, гдѣ всего чаще приходится наблюдать это явленье, но и въ мало-русскомъ: срв. малорусс. чого и великорусс. чаво и наоборотъ великорусс. кова́локъ и малорусс. кавалокъ. Но г. Квашнинъ-Самари́нъ неожиданно дѣ-

даетъ важное открытіе; оказывается, что слово паляница происходитъ не отъ поля, какъ думали (богатыри ѣздили по полямъ, отправлялись на полеванье=богатырскіе подвиги), а отъ „палить“; паляница, толкуетъ онъ, это-эпитетъ богини Симарглы и въ древнѣйшую пору принадлежалъ только ей и слѣдовательно только въ позднѣйшую эпоху, когда миѳъ съ неба сошелъ на землю, этотъ эпитетъ сталъ прилагаться и къ женщинамъ—богатырямъ, „паляницамъ удалымъ“. „Пѣвцы“, передаемъ точныя слова самого г. Квашнина-Самарина, иногда произносятъ паляница, такъ что объ полѣ трудно въ этомъ случаѣ думать; впрочемъ существуетъ другое объясненье отъ слова „палить“. Если это такъ, то паляница вѣроятно была въ старину эпитетомъ какой нибудь богини и всего скорѣе—Симарглы—синей молніи (сравни имя Зореница, которое дается Зарѣ), а впослѣдствіе его стали примѣнять и къ земнымъ героинямъ (Матеріалы по этнографіи русск. населен. Архангельск. губ. П. С. Ефименка. 1878. ч. II, 6 стр.)“.

Какъ оказывается, всѣ эти объясненья слова „Симарьгла“ слишкомъ уже произвольны, чтобы быть хоть сколько нибудь научными. А потому мы не будемъ подробно разбирать ихъ и сдѣлаемъ только нѣсколько критическихъ замѣчаній. Прежде всего отвѣтимъ на мнѣнье г. Прейса, съ которымъ повидимому вполнѣ соглашался г. Аѳанасьевъ (Поэт. воззр. т. II, 266). Вопервыхъ считать „Сима и Рьгла“ чужеземными богами мы не имѣемъ ни малѣйшаго основанія. О Симарьглѣ говоритъ не поученье XIV или XV вѣка, когда заглохли языческія вѣрованья, и не полукнижное сказанье, а нашъ древнѣйшій лѣтописецъ. Довольно удачно на этотъ разъ говоритъ противъ догадки о чужеземномъ происхожденіи „Сима и Рьгла“ г. Квашнинъ-Самаринъ. „О Симарьглѣ“, замѣчаетъ онъ, „говорится въ

памятникѣ, относящемся къ такимъ временамъ, когда были немыслимы простодушныя нелѣпости, въ родѣ напр. Мамая, призывающаго своихъ эллинскихъ боговъ: Перуна, Хорса и пр. (Бесѣда. 1872 кн. IV, апрѣль, 237 стр.)". И притомъ, добавимъ мы, лѣтописецъ констатируетъ фактъ современнаго Владимиру (980), идолопоклонства; Владиміръ поставилъ „кумиры, на холму внѣ двора теремнаго" и слѣдовательно въ этомъ числѣ и кумиръ „Симарьгла"; странно-же, чтобы не сказать болѣе, чтобы русскій народъ покланялся истукану божества, придуманнаго книжниками. Непонятно также, какъ это культъ чужеземнаго бога, или боговъ такъ привился къ русскому народу, что сталъ совершаться публично. Вовторыхъ самое сближенье Прейсомъ „Сима" съ ассирійскимъ „Асимаѳъ" и „Рьгла" съ „Ергелъ" вообще неубѣдительно и не идетъ далѣе простого созвучія; оно столько-же научно, сколько подобное же произвольное сближенье г. Руссовымъ, или А. Ѳ. Вельтманомъ Волоса (Велеса) съ Беломъ, или Валомъ. Теперь вообще скажемъ о тѣхъ изслѣдователяхъ, которые въ Симарьглѣ видятъ двухъ боговъ Сима и Рьгла; мнѣнье этихъ изслѣдователей далеко не основательно. Имя божества „Симарьгла" встрѣчается въ древнѣйшихъ памятникахъ, между тѣмъ, какъ два бога Симъ и Рьглъ появляются въ позднѣйшихъ (напр. слова христолюбца),—а потому мы скорѣе всего склонны думать, что такое внезапное появленье двухъ новыхъ боговъ произошло вслѣдствіе позднѣйшей порчи текста. Аналогичный примѣръ подобнаго рода искаженій представляетъ намъ Степенная книга: тамъ вмѣсто имени божества „Дажба" пишется „да Жаба" (книга Степенная ч. I, 138); такимъ образомъ позднѣйшій переписчикъ или книжникъ видѣлъ въ Дажбѣ какъ бы два слова „да" и „Жаба" (ср. церковно-слав. и малорусс. жаба—лягушка). Очевидно также, что въ данномъ слу-

чаѣ была попытка осмыслить значенье неизвѣстнаго слова, но, какъ оказывается, попытка болѣе-чѣмъ неудачная.—Неменѣе несправедливо и мнѣнье тѣхъ изслѣдователей, которые, соглашаясь съ тѣмъ, что Симарьгла—одно слово, видятъ въ немъ богиню Зимцерлу и слѣдовательно существо женскаго рода. Чтобы видѣть ошибку подобнаго рода изслѣдователей, прежде всего слѣдуетъ имѣть въ виду то простое обстоятельство, что „Симарьгла“, какъ и „Перуна“, „Хърса“, стоитъ въ винительномъ падежѣ отъ глагола постави: „И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единъ, и постави кумиры на холму, внѣ двора теремнаго: Перуна... и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симарьгла (980)“. А потому само собою понятно, что нельзя сказать, будто самое окончанье имени „Симарьгла“ указываетъ на то, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ женскимъ божествомъ (Москвитянинъ 1851. ч. III, № 9 и 10, 100 стр.). Вовторыхъ, еслибы дѣйствительно въ имени „Симарьгла“ скрывалось божество женскаго пола, то въ извѣстномъ словѣ христолюбца, сообразно съ принятой тамъ транскрипціей именъ языческихъ божествъ, мы должны были бы встрѣтить формы дательнаго падежа женскаго рода „еже молятся симѣ (и) и рьглѣ (и), „какъ и „мокоши, рожаницѣ, артемидѣ“, между тѣмъ тамъ употребляются формы мужескаго рода „и симу и рьглу“, какъ и „перуну, роду, артемиду“ „Еже молятся огневѣ (и) подъ овиномъ и виламъ и мокоши и симу и рьглу и перуну и роду и рожаницѣ (Лѣтоп. русск. литер. Н. Тихонравова. Т. IV, отд. III, 90 стр.; ср. слово св. Григорія 97 стр.).

Не соглашаясь ни съ однимъ изъ прежнихъ взглядовъ на значенье и смыслъ таинственнаго имени „Симарьгла“, мы волей, неволей должны высказать свой собственный. Мы такъ и сдѣлаемъ. Для нашей цѣли прежде всего обращаемъ вниманіе на различную тран-

скрипцію этого имени въ извѣстныхъ намъ памятникахъ, напр.: Симарьгла (Лаврентьевск. сп.), Сѣмаргла (Софійск. первая лѣт.; Софійскій временникъ; Воскресенск. и Тверск. лѣт.), Семарьгла, Семаргла, Сэмаргла (Радзивиловск.; Русск. временникъ; Лѣтоп. Русскій; Густинск. лѣт.; Лѣтоп. Переяславля-Суздальск.), Симанрьгла (Никоновская л.), Симаирьгла (Никоновск. л. Арх. II), Семаергли или Семаргъ (Подробн. лѣт.), Сенмарекла (Пнвг.), Смаргла (книга Степенн), Симаергла (Герберштейнъ), Семаергла (Иннокент. Гизель). Чтенье „Сенмарекла“—очевидно испорченное; неизвѣстный намъ книжникъ хотѣлъ осмыслить непонятное ему слово глаголомъ „реку“ и, нужно замѣтить, сдѣлалъ это очень неудачно, такъ-же неудачно, какъ и авторъ подробной лѣтописи, превратившій Дажьбога въ „Дождь“. Чтенье Никоновской лѣтописи „Симанрыгла“ (ошибка глаза) предполагаетъ другое „Симаирьгла“ потому что только и легко смѣшать съ н; и дѣйствительно въ той же Никоновской лѣтописи по рукописи московскаго архива министерства иностранныхъ дѣлъ мы встрѣчаемъ правильную транскрипцію „Симаирьгла (П. С. Р. Л.; т. IX, 40 стр.)“. Изъ остальныхъ варіантовъ имени „Симарьгла“ мы считаемъ менѣе всего испорченнымъ, самымъ древнимъ, а можетъ быть и вполнѣ правильнымъ „Симаирьгла, Симаергла, Семаергла“. Изъ этого древняго, а потому также и полнаго чтенья „Семаергла произошли нѣсколько испорченныя, сокращенныя формы Семаргла, Смаргла и т. п.“

Слово „Симаергла“ сложное и состоитъ изъ двухъ „сима, сема“ и „ирьгла, ергла“. „Сима“—ни что иное, какъ число семь; семь=симь, какъ великорус. шесть= малорус. шисть,—отсюда произошли двойныя формы „Симаирьгла и Семаергла“. Число семь входитъ въ имя божества потому, что оно вообще считалось священнымъ у языческихъ народовъ. На это обстоятельство указывалъ еще И. Срезневскій. „Что число семь“ гово-

ритъ г. Срезневскій, „было священнымъ у всѣхъ сабеистовъ, въ этомъ нѣтъ сомнѣнья. Вспомнимъ семь планетъ и семь дней недѣли, семь коней солнца, семь преисподнихъ, очистительныхъ, представляющихъ семь вратъ солнца, Митры, семь стадъ Геліоса, седьмой день каждаго мѣсяца, какъ день рожденія Аполлона и пр. (Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ, 24 стр.).“ У насъ на Руси много таинственныхъ обрядовъ связывается съ тѣмъ же числомъ семь: такъ зола изъ семи печей, вода изъ семи криницъ имѣютъ цѣлебное дѣйствіе. Тоже самое нужно сказать и о числахъ, сложенныхъ изъ семи: 77 и 700 и т. д. Заговоръ запираютъ 77 замками; у Господа Бога „есть... 77 земель, 77 птицъ, 77 звѣрей, 77 скорбей, 77 травъ, 77 рыбъ“; „въ чистомъ полѣ есть 77 мѣдныхъ, свѣтлыхъ каленыхъ печей, на тѣхъ 77 на мѣдныхъ, на свѣтлыхъ, каленыхъ печахъ есть по 77 еги-бабъ;... на морѣ окіанѣ стоитъ груша, на той грушѣ 700 дубцевъ, 700 кокотовъ (сучьевъ)“. Вторая половина слова „Симаирьгла, Семаергла“—ирьгла ергла,—въ ирьглѣ, или ерглѣ мы видимъ Ярила. Ярило, какъ извѣстно, называется также Ериломъ: какъ въ Костромѣ мы находимъ Ярилово поле, такъ въ Дорогобужскомъ уѣздѣ есть Ерилово (Русск. простонародн. праздн. вып. IV, 52 стр.). Изъ Ерила посредствомъ придыхательной *г* образовалось Еригло, Ерьгло, какъ изъ малорусс. теди, тоди—великорусс. тогда. Ерьгло-же тоже, что „ирьгла, ергла“; замѣчательно также, что въ нѣкоторыхъ спискахъ слова христолюбца мы встрѣчаемъ не „Рыгла, а „Ерьгла (Поэт. воззр. т. II, 266)“. Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому заключенью, что таинственное слово „Симаирьгла, Семаергла“—тоже, что Ерило (Ярило), Семи-ярила. Семь предшествуетъ Ерилу и образуетъ сложное „Семи-ерило, Семаергла“ по общему закону славянскаго языка вообще и русскаго

въ частности; такъ напр. всѣмъ извѣстны: Семиславъ, король польскій, сказочная „змѣивна, Семикраса“ (Опис. церкв.-слав. и русс. рук. император. публич. библіот. А. Бычкова. ч. I, 18; Лѣт. русск. литер. Н. Тихонравова, т. Ш, Ш отд. 15 стр.). Можно думать, что Ярило потому носилъ названіе „Семаергла“, что онъ, подобно Руевиту (Яровиту), богу войны балтійскихъ славянъ, изображался съ семью головами подъ однимъ черепомъ. (Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ, 24 стр.; Исторія русск. жизни И. Забѣлина ч. I, 593). Если это такъ, то въ данномъ случаѣ нужно видѣть примѣръ поразительнаго сходства между язычествомъ русскихъ и балтійскихъ славянъ, но только сходства, а не заимствованія. Самый Ярило подъ именемъ „Семаергла“ является какимъ то космическимъ богомъ, олицетворяющимъ въ себѣ всѣ силы природы (срв. Святовида и Браму съ 4 головами, двулицаго Януса),—а потому „Семаергла“ отмѣчаетъ собою періодъ самаго высшаго развитія культа Ярила.

Считаемъ долгомъ замѣтить, что къ нашему мнѣнью довольно близко подошелъ Ал. Фаминцынъ, который также во второй половинѣ слова „Симаергла“ видитъ Ерила, Ярила. Наше разногласіе съ Ал. Фаминцынымъ состоитъ только въ различномъ толкованіи первой половины слова „Семаергла“ „Семъ, Симъ“. Я сближаю „Семъ“ съ семью (число) и вижу намекъ на семь головъ истукана русскаго бога Ярила, а г. Фаминцынъ слово „Семъ, Симъ“ объясняетъ изъ древне-сабинскаго Semo=геній, полубогъ (Божества древнихъ славянъ вып. 1, 227).

Разумѣется, все то, что мы сказали о значеніи таинственнаго имени „Семаергла“, „Симарьгла“—ни болѣе, ни менѣе, какъ наша догадка (гипотеза); но думаемъ и увѣрены, что наша догадка—самая вѣроятнѣйшая и недалека отъ того, чтобы быть фактомъ.

Впрочемъ мы не нуждаемся въ догадкахъ для того, чтобы доказать, что Ярило-божество древнее и не выдумано книжниками, какъ думалъ напр. г. Сахаровъ. По справедливому замѣчанью М. Максимовича о древности культа Ярила говоритъ одно только существованье соименныхъ боговъ у западныхъ славянъ: Яра, Яробуда, Яровита. Первое прямое, а не косвенное, письменное свидѣтельство о Ярилѣ (Ярунѣ) встрѣчается въ Суздальской лѣтописи. Г. Макаровъ первый по этому поводу ссылался на эту лѣтопись. Но скептики прежняго времени, какъ это нерѣдко случается съ скептиками, даже не читая Суздальской лѣтописи, заподозрили свидѣтельство г. Макарова. „Нѣкоторые думаютъ", говоритъ напр. А. Терещенко, разумѣя подъ этими нѣкоторыми г. Макарова, „что Ярило есть идолъ Ярунъ. Но изъ всѣхъ указаній на славянскія божества мы не находимъ въ ихъ числѣ Яруна (Бытъ русск. народа ч. V, 100 стр.)". Такъ какъ теперь Суздальская лѣтопись давнымъ давно уже обнародована (съ 1855 г.), то мы легко можемъ провѣрить свидѣтельство г. Макарова. И дѣйствительно мы встрѣчаемъ въ этой лѣтописи слѣдующее о Ярунѣ: „Обыватели во градѣ Суждалѣ (Суздалѣ) прежде просвѣщенія святымъ крещеніемъ бяху идолопоклонники, и имѣяху боговъ языческихъ, и кромѣ ихъ Яруна, Пиная, Облупу, Купала, по которымъ и мѣста были въ градѣ особливыя, гдѣ ихъ богомерскія были мольбища, или капища (Временникъ 1855 кн. XXII, II, 70 стр.)". Такимъ образомъ оказывается, что г. Макаровъ не обманывалъ своихъ читателей, когда ссылался на Суздальскую лѣтопись. Правда Суздальская лѣтопись составлена довольно поздно; но это другой уже вопросъ, не касающійся г. Макарова; полагаютъ, что эта лѣтопись написана въ 1754 году ключаремъ суздальскаго собора Ананіей Ѳедоровымъ. Самъ Ананія Ѳедоровъ въ „предувѣдом-

леніи къ любомудрымъ читателямъ“ замѣчаетъ, что онъ составилъ свою лѣтопись на основаніи древнихъ лѣтописцевъ, древнихъ сказаній и исторій; а потому можно думать, что его свидѣтельство о Ярунѣ взято изъ какого нибудь древняго памятника. Но согласимся, что Ананія Өедоровъ самъ придумалъ это свидѣтельство, что также очень вѣроятно; всетаки нельзя не признать, что культъ Яруна (Ярила) древнѣе той эпохи, когда составлена была Суздальская лѣтопись. По крайней мѣрѣ мы знаемъ, что служеніе Яруну пустило глубокіе корни въ Суздалѣ, такъ что одна улица по свидѣтельству той же лѣтописи носила его имя „отъ Яруна Ярунова улица (Ibidem. 70 стр. и 77)“.

Если вообще въ нашихъ древнѣйшихъ лѣтописяхъ слишкомъ мало, или почти вовсе нѣтъ прямыхъ свидѣтельствъ объ Ярѣ, или Ярилѣ, за то нельзя сказать, чтобы не было косвенныхъ. Стоитъ напримѣръ обратить вниманіе на древне-русскія имена, чтобы видѣть въ нихъ отголосокъ преданій о Ярилѣ. Извѣстно, что язычники вообще любили прозываться именами своихъ боговъ— явленье для насъ вообще довольно понятное: язычники съ одной стороны находили въ себѣ то, или другое сходство съ богами и даже въ своей гордости считали себя воплощеніемъ безсмертныхъ боговъ, а съ другой стороны они хотѣли этимъ обстоятельствомъ пріобрѣсти себѣ вниманіе и помощь боговъ въ трудныя минуты жизни. Тоже самое было и у насъ на Руси; не мало древне-русскихъ именъ и прозвищъ связано съ именемъ Яра. Древне-русскія имена: Ири, посолъ Игоря (Iira, Jurata по С. Гедеонову), Ярополкъ, Ярапол̆къ, Ярополъ, Ерполкъ, Ерополкъ, Ераполкъ, Ярославъ, Ерославъ, Эрославъ, Ярунъ, Ярышъ, или Ярошъ (старопольск. Ярошъ=старо-сербск. Урошъ, Бѣлоурошъ), Ярогнѣдь, Ярогнѣдъ (конечно Ярогнѣва, какъ Доброгнѣва, Зби-

гнѣвъ, Избыгнѣвъ; испорченное чтенье „Рогнѣдь, Рогнѣда); древне-русскія прозвища: Яръ туръ Всеволодъ, Иванъ Микулинъ сынъ Ярый, Микула Ярой, Савва Яря (П. С. Р. Л. т. II, 13, 249 стр.; т. III, 40, 89; т. IV, 21, 28; т. VI, 253; т. VII, 120 стр.; т. IX, 38—40; т. XV, 318; Лѣт. по Ипатск. списку. Изд. археограф. комм. 1871, 89 стр.; Новгородскія лѣт. 2 и 3. 1879 г., 11 стр.; Лѣтоп. Переясл. Суздальск., 32; Временникъ. кн. X, 96, 115, 165, 253; Русск. простонар. праздн. Вып. IV, 53 стр.; Варяги и Русь С. Гедеонова, ч. I, 300—301). Въ этихъ древне-русскихъ именахъ мы видимъ намеки на характеръ культа Яра, или Ярила. Имя „Ярополкъ" указываетъ намъ на тотъ фактъ, что Яръ былъ богомъ войны и въ частности завѣдывалъ собственно сраженіемъ, рукопашной схваткой между двумя непріятельскими сторонами (полкомъ); имя „Ярославъ" раскрываетъ предъ нами дальнѣйшія черты воинственной личности Яра,—оказывается, что честь побѣды (слава), а слѣдовательно и вообще удачный исходъ войны всецѣло приписывается Яру. Яръ былъ непобѣдимымъ богомъ войны, жестокимъ и свирѣпымъ (Ярошъ=жестокій, твердый), а потому понятно, что всегда побѣждалъ тотъ, на чью сторону становился самъ Яръ. Вступая въ битву Яръ принималъ видъ Яръ-тура, дикаго быка и въ такомъ образѣ избивалъ своихъ враговъ.

Теперь мы переходимъ къ вопросу о человѣческихъ жертвахъ въ честь Яра (Ярила). Основаніемъ для своихъ заключеній мы считаемъ извѣстный разсказъ лѣтописи о предполагаемомъ принесеніи въ жертву варяга-христіанина. Въ данномъ случаѣ русскіе язычники человѣческою жертвою хотѣли возблагодарить боговъ за побѣду надъ врагами; страннаго въ этомъ извѣстіи нашей лѣтописи мы не видимъ, потому что человѣческія жертвы

вообще были въ ходу у русскихъ язычниковъ: „Жряху имъ (кумирамъ), наричюще я богы; привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, оскверняху землю требами своими, и осквернися кровьми земля руска и холмъ отъ (П. С. Р. Л., т. I, 34 стр.)“. Тѣмъ не менѣе историческая критика въ лицѣ г. Костомарова отрицаетъ самый фактъ принесенія въ жертву варяга—христіанина, считая его книжнымъ вымысломъ благочестиваго христіанскаго лѣтописца; тотъ-же Костомаровъ и вообще отрицаетъ существованіе человѣческихъ жертвоприношеній какъ у насъ на Руси, такъ и у прочихъ славянъ (Вѣстн. Европы 1873 г. мартъ, 17—19). Вопреки г. Костомарову и согласно съ г. Соловьевымъ и г. Забѣлинымъ мы не считаемъ себя въ правѣ не вѣрить свидѣтельству лѣтописи (Исторія Россіи С. Соловьева. т. I, 331; Исторія русск. жизни. И. Забѣлина. ч. II, 263). Дѣло въ томъ, что о существованіи человѣческихъ жертвоприношеній у русскихъ язычниковъ свидѣтельствуетъ цѣлый рядъ какъ русскихъ, такъ и иноземныхъ писателей. Митрополитъ Иларіонъ (XI в.) въ извѣстномъ словѣ „О законѣ, Моисеомъ даннѣмъ и о благодати и истинѣ, Іисусъ Христомъ бывшимъ“ съ особенной торжественностью и радостью отмѣчаетъ фактъ прекращенія человѣческихъ жертвъ на Руси: „Уже не капища строимъ, но созидаемъ церкви Христовы; не закалаемъ другъ друга бѣсамъ, но Христосъ за насъ закалается и раздробляется въ жертву Богу и Отцу“. Кириллъ Туровскій замѣчаетъ: „Отселѣ бо не пріемлетъ требы адъ закалаемыхъ отци младенецъ. (Исторія русск. церкви Макарія т. I, 94; Нравствен. сост. русск. общ. И. Преображенскаго, 242 стр.; Поэт. воззр. т. II, 261)“. О существованіи человѣческихъ жертвоприношеній у русскихъ язычниковъ засвидѣтельствовалъ также Левъ Діаконъ (Погодина. Изслѣд. III, 303, 316) и арабъ

Ибнъ-Даста. Показаніе Ибнъ-Даста особенно характерно: по его словамъ русскіе жрецы (врачи) приносятъ въ жертву богамъ женщинъ, мужчинъ и лошадей. Взявъ человѣка или животное, врачъ накидывалъ ему петлю на шею, навѣшивалъ жертву на бревно и ждалъ (ждетъ), пока она не задохнется. Тогда онъ говорилъ: „Вотъ это жертва Богу (Извѣстія Ибнъ-Даста Д. А. Хвольсонъ, 38 стр.)“. Рядъ русскихъ и иноземныхъ свидѣтельствъ не оставляетъ въ насъ никакого сомнѣнія въ томъ, что русскіе язычники нерѣдко практиковали человѣческія жертвоприношенія.

Если теперь несомнѣнно, что человѣческія жертвы были обычнымъ явленіемъ на Руси, то нѣтъ уже достаточныхъ и серьезныхъ причинъ подвергать сомнѣнію и простодушный разсказъ нашей лѣтописи о первыхъ русскихъ мученикахъ—варягахъ. Признаемъ этотъ разсказъ за несомнѣнный фактъ и полагаемъ его въ основу для нашихъ заключеній о человѣческихъ жертвахъ въ честь Яра (Симарьгла). „Иде Володимеръ“, говоритъ наша древнѣйшая лѣтопись, „на Ятвягы, и побѣди Ятвягы, и взя землю ихъ. И иде Киеву, и творяше требу кумиромъ с людми своими; и рѣша старци и боляре: мечемъ жребий на отрока и дѣвицю; на него-же падеть, того зарѣжемъ богомъ. Бяше Варягъ единъ, и бѣ дворъ его, идеже есть церкви святая Богородица, юже сдѣла Володимеръ; бѣ же Варягъ той пришелъ изъ Грекъ, держаше вѣру хрестеяньску, и бѣ у него сынъ красенъ лицемъ и душею; на сего паде жребий по зависти дьяволи.... (И) рѣша пришедше послании к нему: „яко паде жребий на сынъ твой, изволиша бо и бози собѣ; да створимъ требу богомъ (983 г. Лѣтопись по Лаврент. сп. изд. археогр. комм. 1872 г., 80 стр.)“. Обращаемъ вниманіе на взаимную связь и послѣдовательность событій.

Владиміръ приноситъ жертвы богамъ послѣ побѣды надъ Ятвягами, очевидно, что онъ хотѣлъ этими жертвами возблагодарить боговъ за оказанную помощь. Вслѣдствіе той же самой причины, или по тому же самому поводу и старѣйшины съ боярами возбудили мысль о человѣческой жертвѣ; жребій, а не личный произволъ, долженъ былъ указать на то, какого юношу или дѣвицу требуетъ себѣ богъ (или боги). Случайно жребій выпалъ на сына христіанина—варяга. Для всякаго также понятно, что Владиміръ и его бояре хотѣли почтить человѣческою жертвою того именно бога, отъ котораго зависятъ какъ побѣда, такъ и пораженіе. А мы уже видѣли, что такимъ богомъ, богомъ войны, былъ у русскихъ язычниковъ Яръ (Симарьгла). А потому несомнѣнно, что предполагаемая человѣческая жертва предназначилась для воинственнаго Яра, а не Перуна, какь ошибочно думали наши старинные историки, напр. Ѳ. Эминъ, И. Елагинъ и митропол. Платонъ (Росс. ист. Ѳ. Эмина, т. I, 291—292; Опытъ повѣствов. о Россіи. И. Елагина. Кн. III. 369; Исторія россійской церкви. Платонъ 1838 г. 6 стр.).

Въ параллель съ кровавымъ культомъ славяно-русскаго Яра (Ярила) мы не можемъ не сопоставить подобный же культъ скиѳскаго Арея. По словамъ Геродота скиѳы—эти предполагаемые предки славянъ вообще и русскихъ племенъ въ особенности—покланялись небу и землѣ, солнцу и лунѣ; но изъ всѣхъ боговъ скиѳы особенно почитали бога войны и ему одному они строили что-то въ родѣ кумировъ и жертвенныхъ алтарей. Геродотъ съ своей греческой точки зрѣнія называетъ этого бога войны Ареемъ. Каждая скиѳская община строила изъ хвороста огромный курганъ, на три греческія стадіи въ длину и ширину; три стороны кургана—утесистыя, четвертая—покатая, потому-что

она была входомъ на четыреугольную площадку импровизированнаго кургана. На этой верхней площадкѣ „водружали старинный желѣзный мечъ“, символъ самого бога Арея. Этому мечу ежегодно приносили въ жертву огромное количество скота и лошадей; никакой другой богъ не могъ сравняться съ Ареемъ по числу жертвоприношеній. „Когда возьмутъ въ плѣнъ непріятелей, то отъ каждой сотни одного приносятъ также въ жертву Арею: возливъ вино на головы людей, рѣжутъ ихъ надъ сосудомъ; потомъ несутъ кровь на курганъ и льютъ ее на мечь (Исторія русск. жизни И. Забѣлина, ч. I, 244—245; Очерки русск. исторіи въ памятник. быта П. Полеваго. 1, 64—65 ст.)“. Обращаемъ вниманіе на черты сходства въ культѣ Яра и скиѳскаго Арея. Русскій князь Владиміръ приноситъ кровавыя жертвы богу войны послѣ побѣды надъ Ятвягами; скиѳы также приносятъ человѣческія жертвы послѣ удачныхъ сраженій; у русскихъ язычниковъ жребій указываетъ на жертву, пріятную богу; скиѳы также только одного изъ сотни плѣнниковъ рѣзали въ честь своего Арея. Наконецъ скиѳы представляли себѣ Арея въ видѣ стариннаго желѣзнаго меча; вѣроятно что нибудь подобное было и у русскихъ язычниковъ: по крайней мѣрѣ у нѣкоторыхъ, славянскихъ племенъ, напр. гаволянъ и вольгастянъ, щитъ (ср. скиѳск. мечъ) былъ посвященъ богу войны Яровиту и этотъ щитъ почитался „столь священнымъ, что къ нему никто не смѣлъ прикоснуться (Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ, 23 стр.)“. Поразительное сходство скиѳскаго Арея съ русскимъ Яромъ (Яриломъ) еще разъ подтверждаетъ наши заключенія о кровавомъ культѣ этого послѣдняго.

Такимъ образомъ послѣ всѣхъ нашихъ разсужденій о культѣ славяно-русскаго Яра мы приходимъ

къ тому заключенію, что на Руси не объ одномъ только Перунѣ можно было сказать вмѣстѣ съ пидьблининомъ: „ты, Перунище, до сыти еси ѣлъ и пилъ (П. С. Р. Л., т V, 121 стр.)“; не менѣе Перуна получилъ жертвъ и особенно человѣческихъ богъ войны Яръ (Симарыгла). Мы теперь знаемъ, что русскіе язычники послѣ каждой побѣды надъ врагами родины чествовали Яра человѣческими жертвами; а такъ-какъ на Руси при ея всѣхъ уравнивающемъ общинномъ строѣ каждый имѣлъ равное право какъ на жизнь, такъ и на смерть, то вошло въ обычай по жребію выбирать жертву, угодную богу; намъ извѣстно также, что русскій богъ войны особенно любилъ горячую, пылкую кровь молодыхъ юношей и красныхъ дѣвицъ. Замѣчательно, какъ въ этомъ отношеніи Яръ сошелся во вкусахъ съ однимъ малорусскимъ змѣемъ, убитымъ Кирилломъ Кожемякой. Тотъ точно также любилъ питаться мясомъ молодости: „Колись бувъ у Кіеви якійся князь (конечно древне-русскій), лицаръ, а бувъ коло Кіева змій, и кожного году посилали ёму дань: давали або молодого парубка, або дивчину. (Запис. о Южной Руси П. Кулиша, т. II, 27 стр.)“. Есть вполнѣ основательное мнѣнье, что по характеру миѳологіи и вообще религіозныхъ вѣрованій того или другого народа можно составить понятіе о характерѣ самого народа. Если это такъ, то несомнѣнно, что кровавый культъ славяно-русскаго Яра свидѣтельствуетъ о томъ, что русскіе славяне были храбрымъ и воинственнымъ народомъ, а не какими то тихими и кроткими, блаженно-спокойными гипербореями, какъ ихъ хотятъ, или точнѣе хотѣли представить С. Шевыревъ и особенно М. Погодинъ.

Само собою понятно, что послѣ крещенія языческой Руси въ 988 году прежде всего исчезло обще-

ственно-государственное значенiе культа Яра, какъ защитника русской земли отъ нападенiй или набѣговъ непрiятелей; но за то прiапическая сторона культа Яра, или Ярила удержалась до позднѣйшаго времени. Тихонъ, епископъ воронежскiй, даже въ 1763 г. принужденъ былъ бороться съ развратнымъ характеромъ народнаго игрища въ честь Ярила; въ настоящемъ XIX столѣтiи вооружались противъ безобразнаго Ярилова празднества тверскiе епископы Меѳодiй и Амвросiй (Русск. простонар. праздн., вып. IV, 57—59 стр.; Бытъ русск. нар., ч. V, 103 стр.). Преосвященный Тихонъ называетъ Ярилово игрище идолопоклонническимъ, бѣсовскимъ, беззаконнымъ. „Изъ обстоятельствъ этого игрища", замѣчаетъ благочестивый епископъ, „видно, что древнiй нѣкакiй былъ, идолъ, прозываемый именемъ Ярило, который въ сихъ странахъ за бога почитаемъ былъ, пока еще не было христiанскаго благочестiя (Русск. простонар. празд., вып. IV, 59 стр.). Конечно нельзя и думать, чтобы въ то время жители Воронежа помнили объ Ярилѣ, какъ о древнемъ языческомъ богѣ; народъ, какъ обыкновенно бываетъ, только механически удержалъ формы стараго языческаго культа. Преосвященный Тихонъ не могъ въ буквальномъ, прямомъ смыслѣ назвать Ярилово игрище идолопоклонническимъ, но въ духовномъ смыслѣ это нравственно—безобразное игрище дѣйствительно было языческимъ, потому что все, что отзывается потворствомъ страстямъ, служенiемъ твари, а не Создателю, въ глазахъ истиннаго христiанина ни что иное, какъ тоже древнее идолопоклонство, хотя и въ иной болѣе мягкой формѣ.

Въ настоящее время съ древне-русскимъ Яромъ, или Яриломъ, какъ разъ случилось именно то, что противорѣчитъ теорiи эвгемеризма, снова поднимающей

свою голову въ ученіи г. Каспари и г. Спенсера; русскій народъ въ язычествѣ признавалъ Ярила богомъ, а теперь представляетъ его себѣ то въ видѣ весельчака—горожанина (костромичи), то въ видѣ разбойника. Вотъ что въ 1874 г. разсказывалъ про Ярила Ф. Д. Нефедову одинъ костромской старожилъ: „Былъ у насъ, въ Костромѣ, одинъ горожанинъ. Звали его Яриломъ. Былъ этотъ Ярило веселаго нрава человѣкъ: какъ праздникъ, онъ безпремѣнно гульбище, али веселье какое затѣетъ. Народу къ нему—нисть числа, сколько завсегда собиралось. Веселье было великое. Жилъ этотъ Ярило долго, лѣтъ до полутораста, а потомъ и умеръ. Ярило умеръ, а гульбищъ его народъ не забылъ и каждый годъ сталъ справлять по Ярилѣ поминки. Только, какъ самъ Ярило былъ человѣкъ веселый, то и поминки по немъ народъ справлялъ тоже веселыя; а самое мѣсто, гдѣ народъ тѣшился при Ярилѣ, прозвали Яриловкою". Г. Нефедовъ спросилъ разсказчика: давно-ли жилъ Ярило? Тотъ отвѣтилъ: „Давно. Мнѣ ужъ вотъ седьмый десятокъ на исходѣ, а я его не засталъ". „Кинешемцы," по словамъ г. Нефедова, „не помнятъ никакихъ пѣсенъ и преданій о Ярилѣ. Говорятъ, что Ярило былъ какой то страшный разбойникъ. (Древняя и Новая Россія 1878 г, т. II. 86 стр.)",

Ярило не всегда былъ извѣстенъ подъ однимъ и тѣмъ же именемъ. И въ настоящее (приблизительно) время онъ носитъ различныя прозвища: „Конюковка (Нерехта), Солонина (Ярославль. Русс. простон. празд. вып. I, 180 стр.). Тоже самое было и въ древности.

Изъ „историческаго собранія о богоспасаемомъ градѣ Суждалѣ", принадлежащаго перу Ананіи Ѳедорова, мы уже знаемъ, что суздальцы въ до-христіанскія времена почитали между прочимъ языческихъ боговъ

„Яруна, Пиная, Облупу (Временникъ, кн. XXII, II, 70 с.)“. Стоитъ только обратить вниманіе на ходъ мыслей собирателя, чтобы видѣть въ Пинаѣ и Облупѣ того-же самаго Яруна, или Ярила; Пинай=піяный, пьяный=сказочн. Опивало; Облупа (отъ народн. облопаться)=сказочн. Объѣдало: оба прозвища указываютъ на неумѣренность и разгулъ Ярилова празднества. Не нужно и доказывать, какъ неосновательно анти-историческое мнѣнье г. Аѳанасьева, видящаго въ сказ. Опивалѣ и Объѣдалѣ бога-громовника, Перуна (Поэт. воззр, т. II, 701—703, 706—708).

Въ интересахъ сравнительнаго изслѣдованья не мѣшаетъ сблизить русскаго Пиная (Ярила) съ эпитетами индійскаго бога пьянства и разврата Сомы, „Punana“ и „Pavamana“=текущій струящійся (Зап. имп. новоросс. унив. т. XXXIX. ч. II, 133. Овсянико-Куликовскій)“.

Памятники XIV и XV вѣка, какъ наприм. „Слово святаго Григорія Богословця“, или „Слово святаго отца нашего Іоанна Златоустаго“ упоминаютъ о загадочномъ славяно-русскомъ богѣ Переплутѣ: „и верьтячеся пьютъ ему въ розѣхъ (сл. Гр.)“, „иже вертячеся ему піють въ розѣхъ (сл. Іоанн. Зл.; Лѣтоп. русск. литерат., Н. Тихонравова, т. IV, отд. III, 99, 108 стр.). Изслѣдователи обыкновенно недоумѣваютъ о томъ, что это за богъ Переплутъ, въ честь котораго по скиѳско-славянскому обычаю пили изъ роговъ (Очерки русск. истор. въ пам. быта, П. Полеваго, I, 90 стр.); такъ напр. Е. Голубинскій замѣчаетъ: „что такое Переплутъ, остается вовсе пока необъясненнымъ (Истор. русск. церкви. Е. Голубинскаго, т. I, 2 пол. тома, 733 стр.)“. Мы думаемъ, что довольно даже имѣть самую незначительную долю знанія древне-русскихъ вѣрованій, чтобы по одному только чутью разгадать

этого таинственнаго Переплута. По нашему мнѣнью Переплутъ тоже, что и Ярило: а) самое ироническое названіе неизвѣстнаго бога „Переплутъ“ говоритъ за то, что здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ собственнымъ именемъ божества, а его прозвищемъ, и при томъ того именно божества, которое вообще не имѣло одного устойчиваго имени, а такимъ богомъ, какъ мы уже видѣли, былъ Ярило; б) Переплутъ былъ богомъ пляски, пьянства и веселья, а мы знаемъ уже, что даже современное, значительно подновленное костромское преданіе называетъ Ярила гулякой и весельчакомъ-горожаниномъ.

Отъ 1649 г. декабря 13, въ „памяти Верхотурскаго воеводы Рафа Всеволожскаго прикащику Ирбитской слободы Григорью Барыбину“ упоминается о какомъ то Плутѣ: „а о Рожествѣ Христовѣ и до Богоявленьева дни сходятся мужского и женского полу многіе люди въ бѣсовское сонмище, по дьявольской прелести, во многое бѣсовское дѣйство, играютъ во всякіе бѣсовскіе игры; а въ навечеріе Рожества Христова, и Васильева дни, и Богоявленія Господня, клички бѣсовскіе кличутъ, Коледу и Таусень и Плуту (Акты истор. т. IV, 125 стр.)“. Нѣкоторые изслѣдователи, имѣя въ виду то, что въ другихъ грамотахъ XVII в. вмѣсто Плута говорится о плугѣ, или плугахъ „Плугу, плуги“, читаютъ и въ памяти Рафа Всеволожскаго „Плугу“, а не „Плуту“. Но такое чтенье произвольно; оно тогда только имѣло бы смыслъ и основанье, еслибы сторонники его отыскали другую копію той же памяти Рафа, гдѣ бы вмѣсто „Плуту“ стояло „Плугу“. Теперь же можно думать, что Плутъ XVII в. имѣетъ какую то связь съ древне-русскимъ Переплутомъ. „Если въ этомъ Плутѣ“, замѣчаетъ И. Забѣлинъ, „нѣтъ описки, то она (конечно не описка, а подобная тран-

скрипція) въ своемъ имени быть можетъ сохраняетъ слѣды поклоненія Переплуту (Истор. русск. жизни И. Забѣлина, ч. II, 298 стр.)". Нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что русскій народъ призывалъ Плута во время святокъ: а) христіанскій праздникъ Рождества Христова и Богоявленья соотвѣтствовалъ языческому торжеству по случаю нарожденія, или возрожденія солнца, а Плутъ=Переплутъ=Ярило, какъ намъ извѣстно, былъ солнечнымъ богомъ; б) святки были временемъ веселья, разгула, когда по словамъ памяти Рафа Вс. играли „во всякіе бѣсовскіе игры",—богомъ же пляски и веселаго разгула былъ Плутъ=Переплутъ.

Въ заключеніе мы не можемъ не коснуться вопроса, почему это Ярило извѣстенъ подъ такими разнообразными прозвищами. Объяснить происхожденіе прозвищъ „Конюковка, Солонина" довольно легко: здѣсь очевидно ироническое отношеніе народнаго юмора къ древне-русскому игрищу. Но ту же самую мѣрку нельзя примѣнить къ историческимъ прозвищамъ Ярила (Пинай, Переплутъ). Здѣсь дѣйствуетъ какая-то другая причина. Извѣстно, что сантиментальные люди даютъ любимому человѣку самыя разнообразныя ласкательныя имена; надо полагать, что тѣми же самыми мотивами руководился и русскій народъ, давъ Ярилу, какъ любимому богу, столько различныхъ именъ. По крайней мѣрѣ, читая древне-русскіе памятники, невольно чувствуешь, что сквозь юморъ ироническихъ прозвищъ Ярила замѣтно просвѣчиваетъ и другое чувство: любовь.

Ладъ и Лель, или Диди-Ладъ и Диди-Лель—боги солнца. Одна литовская пѣсня прямо называетъ солнце Ладомъ:„ Пасу, пасу мои овечки; тебя, волкъ, не боюсь! богъ съ солнечными кудрями вѣрно тебя не допуститъ. Ладо, Ладо-солнце (Поэт. воззр. I, 229 стр.)"! Ладъ

называется Диди-Ладомъ, т. е. великимъ Ладомъ (литовск. didis, diddis=великій),—точно также, какъ мы видѣли, называется великимъ и Хорсъ, что и естественно, потому что и тотъ и другой олицетворяли въ себѣ одно и тоже солнце,—а что солнце представляется для первобытнаго, неиспорченнаго воззрѣнія именно великимъ, это мы знаемъ изъ древнѣйшаго богооткровеннаго памятника письменности, Библіи. Тамъ мы читаемъ: „И сотворилъ Богъ два свѣтила: свѣтило *великое*, что-бы свѣтить днемъ, т. е. солнце, и свѣтило малое, чтобы свѣтить ночью, т. е мѣсяцъ (Кн. Бытія, гл. 1, 16 ст.) „Лель, или Диди-Лель, обыкновенно является двойникомъ, братомъ солнца, что для насъ вполнѣ понятно; оба эти бога—представители одного начала, именно солнечнаго.

Въ одномъ древне-русскомъ сказаніи XVII в., впервые обнародованномъ г. Карамзинымъ, разсказывается про двухъ родныхъ братьевъ, князей: „Діюлеля и Диди-лада", которыхъ язычники назвали богами за то, что они научили ихъ пчеловодству". Въ новѣйшее время обратили вниманіе на это сказаніе Н. Квашнинъ-Самаринъ и П. Знаменскій. Н. Квашнинъ-Самаринъ отожествляетъ этихъ двухъ полу-историческихъ, полу-сказочныхъ князей съ древне-русскими Лелемъ и Ладомъ, богами любви и брака (Бесѣда 1872. Кн. IV, апрѣль, 260 стр.). П. Знаменскій по поводу этого мнѣнья замѣчаетъ: „Если догадка г. Квашнина-Самарина справедлива, то въ сказаніи хронографа мы имѣемъ передъ собою одно изъ самыхъ близкихъ къ миѳологическому эпосу героическихъ сказаній, въ которолъ древніе герои носятъ даже самыя имена архаическаго происхожденія, прямо заимствованныя изъ древняго миѳологическаго языка (Странникъ. 1883 г, іюль 432 г.). Мы также думаемъ, что сказаніе о Діюлелѣ и Диди-

ладѣ не только вообще важно въ научномъ отношеніи, но и поучительно: изъ него мы видимъ, что миѳъ дѣйствительно можетъ перейти въ исторію, языческій богъ можетъ появиться въ видѣ царя, или богатыря, а это особенно нужно помнить при современномъ неопредѣленномъ состояніи русской миѳологіи, когда русскіе бенфеисты готовы отрицать всякое вліянье миѳа на русскія былины. Мы видимъ также, что именно тѣ боги превращаются въ царей, или богатырей, которые тѣсно связаны съ самымъ бытомъ народа,—такъ напр. Діюлель и Дидиладъ потому-то и памятны народу, что они нѣкогда научили его пчеловодству. Отсюда же получаемъ и отрицательный выводъ, что тѣ боги, которые имѣли только внѣшнее отношеніе къ народу, не могли перейти въ герои русскихъ былинъ, а должны были просто исчезнуть изъ народной памяти. А потому уже мы a priori убѣждены напр. въ томъ, что Перунъ, какъ нелюбимый богъ и не оказавшій никакихъ услугъ всему русскому народу, не могъ появиться въ русскомъ былевомъ эпосѣ и не имѣетъ никакого отношенья къ Ильѣ Муромцу, что бы ни говорили рьяные миѳологи, въ родѣ г. Аѳанасьева, или Ореста Миллера.

Мы уже видѣли, что въ сказаніи русскаго хронографа древне-русскіе боги представляются историческими князьями; очевидно, что это черта позднѣйшаго происхожденія, свидѣтельствующая о забвеніи, или порчѣ первичной чистоты миѳическихъ преданій: точно также, какъ мы знаемъ, и древне-русскій богъ Ярило только въ самое послѣднее время является въ видѣ весельчака-горожанина, или грознаго разбойника. Словомъ въ сказаніи хронографа нельзя не замѣтить искусственности и книжности, а потому прежде всего необходимо критически обслѣдовать его. Приводимъ

это сказаніе по двумъ редакціямъ г. Карамзина и А. Попова. „Въ Сидерѣхъ же (Sidera), или въ Мордвѣ и въ Черемисѣ, княжили тогда два брата Діюлель и Дидиладъ, которыхъ язычники назвали богами за то, что они научили ихъ пчеловодству (Карамзинъ. Исторія государства россійскаго, т. I, примѣч. 70, 297 с.)“. „Въ сихъ же, рече, тогда княжиша два брата, единому имя Діюлесъ (вар. Діюлелъ), а другому Дидалакхъ (Дадалакхъ), невѣгласи же боги ихъ нарицаху тогда за то, иже пчелы имъ налѣзше и борти верхъ древія устроиша (Изборникъ славянск. и русск. сочинен. и статей, внесенныхъ въ хронографы рус. редакціи. А. Поповъ, 446 стр.)“. Нельзя не замѣтить, что обѣ редакціи хронографа нѣсколько книжны, но во всякомъ случаѣ списокъ хронографа 1679 г., обнародованнаго А. Поповымъ, исправнѣе и подробнѣе. Въ редакціи хронографа г. Попова стоитъ „Въ сихъ же, рече, тогда княжиша“,—это „въ сихъ же“, т. е. среди славянъ и въ особенности русскихъ, имѣетъ свой смыслъ, потому что впереди въ хронографѣ говорилось о славяно-русскихъ князьяхъ: Словенѣ, Русѣ, Великосанѣ, Асанѣ, Авехасанѣ, Ляхѣ, или Лалохѣ, и Лахернѣ; въ редакціи г. Карамзина является безсмысленная передѣлка: вмѣсто „въ сихъ же“—„въ Сидерѣхъ же“. Очень можетъ быть, что неизвѣстный намъ книжникъ сбивался на греческое слово „Sidera“, какъ догадывается г. Карамзинъ. Также совершенно некстати въ редакціи г. Карамзина упоминается о Мордвѣ и Черемисѣ, хотя-бы мы знали, что и среди этихъ народовъ было развито пчеловодство. Странно также, что въ обѣихъ редакціяхъ Лель называется Діюлелемъ, или Діюлесомъ, а не Дидилелемъ; нужно думать, что неизвѣстный намъ древне-русскій книжникъ помнилъ о греческомъ Діѣ (Зевсѣ) и Діоскурахъ, или просто былъ

сбитъ съ толку византійскимъ источникомъ. Нельзя также не замѣтить въ составителѣ хронографа замашки книжника извращать и объяснять народныя вѣрованья. Народъ признавалъ Дидилеля и Дидилада богами, научившими народъ пчеловодству, а также небесными царями, подобными царю—Солнцу; книжникъ конечно хорошо знаетъ изъ Библіи, что язычество появилось вслѣдствіе извращенія первичнаго единобожія, и вотъ у него вдругъ появляется мысль, что Дидилель и Дидиладъ дѣйствительно были земными царями, оказали народу не мало услугъ, напр. научили пчеловодству, а благодарный народъ послѣ ихъ смерти причислилъ ихъ къ сонму боговъ. Какое странное совпаденіе: нашъ древне-русскій книжникъ сошелся въ своей теоріи съ древнимъ Эвгемеромъ, и съ новѣйшими изслѣдователями: г. Спенсеромъ, г. Каспари. Тѣмъ не менѣе, отбрасывая всѣ позднѣйшія наслоенія въ хронографѣ, мы приходимъ къ тому несомнѣнному заключенію, что на Руси въ языческую эпоху было два родственныхъ бога: Дидилель и Дидиладъ, научившіе дотолѣ дикій народъ пчеловодству; по словамъ хронографа эти боги „пчелы имъ налѣзше и борти верхъ древія устроиша“,—значитъ Дидилель и Дидиладъ научили русскій народъ не садовому, или пасѣчному, (пасичному) пчеловодству, а лѣсному, бортевому; опять черта первобытной древности и простоты привычекъ.

Начало и изобрѣтеніе пчеловодства одинаково приписываются какъ Лелю, такъ и Ладу, это общая черта ихъ культа. Но во всякомъ случаѣ Лель и Ладъ имѣли и свои индивидуальныя черты, а каждый изъ нихъ—свое спеціальное значеніе, а потому мы теперь и переходимъ къ отдѣльной характеристикѣ сперва Лада, какъ имѣющаго болѣе важное значеніе въ русской миѳологіи, и потомъ Леля.

Ладъ, или Диди-Ладъ не только открылъ людямъ искусство бортеваго пчеловодства, но и вообще былъ богомъ земледѣлія. Мы обращаемъ вниманіе на одну старинную полу-обрядовую пѣсню: „А мы просо сѣяли, сѣяли, ой Дидъ-Ладо, сѣяли, сѣяли (Быт. рус. нар. А. Терещенко, ч.IV,304—306; Сказ. русск. нар. Кн. Ш, 46—47, 72 с.). Эта пѣсня довольно древняго происхожденія: она извѣстна не только у всѣхъ русскихъ племенъ, но также у чеховъ и хорватовъ (Записк. императ. русск. географ. общ. По отд. этнографіи, т. П, 389 стр.). Очевидно, что существуетъ какая то связь между Дидъ-Ладомъ и просомъ; для объясненія ея можно предположить одно изъ двухъ: или здѣсь мы имѣемъ дѣло съ темнымъ миѳическимъ преданіемъ, или просто съ случайностью припѣва: извѣстно, что въ настоящее время народъ вспоминаетъ о Дидъ-Ладѣ и кстати и некстати, напр. „А мы сѣчу чистили, чистили; ой Дидъ-Ладо чистили!" Наше недоумѣнье могутъ разрѣшить только историческія свидѣтельства. Такъ напр. у Массуди мы читаемъ о приношеніи одному изъ идоловъ проса (Массуди, 320 стр; Изслѣдов. о языческ. богослуженіи древн. славянъ. И. Срезневскаго, 67 стр.). Ибнъ-Даста сообщаетъ намъ слѣдующее вообще о славянахъ:" Всѣ славяне—огнепоклонники. Хлѣбъ, наиболѣе ими воздѣлываемый,—просо. Въ пору жатвы кладутъ они просяныя зерна въ ковшъ, поднимаютъ его къ небу и говорятъ: „Господи! ты, который даешь намъ пищу, снабди теперь насъ ею въ полной мѣрѣ (Извѣстія о Хозарахъ.... Славянахъ и Руссахъ Ибнъ-Даста. Д. А. Хвольсонъ 30—31 стр.)"

Соединяя въ одно цѣлое данныя народной пѣсни и этихъ двухъ извѣстій арабскихъ писателей, мы приходимъ къ тому убѣжденію, что Дидъ-Ладъ именно и былъ тѣмъ идоломъ, которому приносили въ жертву

просо, тѣмъ богомъ, котораго славяне-огнепоклонники просили умножить просяную пищу. Нужно имѣть въ виду и то обстоятельство, что просо и теперь самый любимый хлѣбъ русскаго народа, что выражается въ извѣстной поговоркѣ: каша—мать наша. Такая народная любовь къ просу-плодъ долголѣтней привычки. Какъ мы видѣли, Ибнъ-Даста свидѣтельствуетъ, что славяне особенно много засѣвали проса. На тотъ же самый фактъ указывали императоръ Маврикій и еврей Ибрагимъ, сынъ Якуба (Извѣстія Ал-Бекри. Ч. 1, 54 стр.). Словомъ просо было древне-славянскимъ хлѣбомъ; его сѣютъ въ болѣе или менѣе умѣренной полосѣ. Ученіе объ извѣстной связи между просомъ и культомъ бога Лада возникло въ ту древнюю языческую эпоху, когда славяне, еще быть можетъ не раздѣленные на мелкія племена, жили около Чернаго моря и Дуная. Впослѣдствіе, какъ мы знаемъ, они разселились по различнымъ странамъ и къ сожалѣнію раздробились на слишкомъ уже мелкія племена. Нѣкоторыя вѣтви славянскаго племени живутъ въ такой полосѣ, гдѣ по климатическимъ условіямъ нельзя сѣять проса; тѣмъ не менѣе и они сохраняютъ воспоминаніе о просѣ и Дидъ-Ладѣ. При этомъ не обошлось безъ курьёзовъ. Такъ каргопольцы (Олонец. г.) вмѣсто проса воспѣваютъ росу: „мы росу посѣяли, посѣяли! Ай же млада, посѣяли! Мы росу вытопчемъ (Сборн. отдѣл. русск. языка и словесн. импер. академ. наукъ т. XVII, № 3, 167 стр.). Такая замѣна проса росой произошла вслѣдствіе желанія народа осмыслить непонятное для него слово, потому что въ Каргополѣ, по замѣчанію М. А. Колосова, проса не сѣютъ (Срвн. Ibidem. 133 стр.). Итакъ въ концѣ концовъ мы приходимъ къ тому убѣжденію, что Ладъ, или Диди-Ладъ по славяно-русскимъ пре-

даніямъ имѣлъ прямое отношенье къ воздѣлыванью проса: просо находилось подъ его божественнымъ покровительствомъ. И несомнѣнно, что Диди-Ладъ, научившій русскій народъ старобытной формѣ бортеваго пчеловодства, первый показалъ примѣръ, какъ засѣвать древне-русскій хлѣбъ: просо. Самая извѣстность проса въ языческую эпоху жизни славяно-русскаго народа ручается за естественность происхожденья миѳическаго вѣрованья о связи между просомъ и культомъ Лада=Диди-Лада.

Въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ лѣтописяхъ и древне-русскихъ памятникахъ культъ Лада описывается довольно подробно и обстоятельно. Такъ въ Густинской лѣтописи (XVII в.) мы читаемъ: „Четвертый Ладо (си есть Pluton) богъ пекелный; сего вѣрили быти богомъ женитвы, веселія, утѣшенія и всякаго благополучія, якоже Еллины Бахуса; сему жертвы приношаху хотящія женитися, дабы его помощію бракъ добрый и любовный былъ. Сего Ладона, бѣса, по нѣкакихъ странахъ, и донынѣ на крестинахъ и на брацѣхъ величаютъ, поюще своя нѣкія пѣсни, и руками о руки или о столъ плещуще, Ладо, Ладо, преплетающе пѣсни своя, многажды поминаютъ (П. С. Р. Л., т. II, 257 стр.)“ Почти такъ-же и чуть-ли не съ буквальной точностью говорятъ о Ладѣ „Подробная лѣтопись“ и „Синопсисъ“ (Подробная лѣтопись, ч. I, 52—53; Сказ. русск. нар; кн. I, 4 стр.; Поэт. воззр. т. I, 229 стр.). Въ свое время г. Сахаровъ указывалъ источникъ подобныхъ свидѣтельствъ въ сочиненіяхъ гг. Кромера. Гваньини, Стрыйковскаго. Да и вообще для всякаго очевидно, что въ этихъ свѣдѣніяхъ о Ладѣ слиты въ одно цѣлое данныя греческой, латинской, литовской и польско-русской миѳологіи. Тѣмъ не менѣе Густинская лѣтопись, за немногими исключе-

ніями, довольно вѣрно обрисовала характеръ русскаго Лада.—Лада, какъ солнечнаго бога, оживляющаго и возбуждающаго силы природы, дѣйствительно можно назвать „богомъ веселья, утѣшенія и всякаго благополучія“; можно также видѣть сходство между русскимъ Ладомъ и тѣмъ италійскимъ Ладомъ, который въ Елисейскихъ поляхъ подаетъ счастіе блаженнымъ духамъ и забвеніе всѣхъ горечей (Описаніе памятниковъ... пер. Е. Классена, вып. I, 7 стр.). Нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что Густинская лѣтопись считаетъ Лада богомъ „женитвы или брака“. Солнечные боги вообще являются покровителями и устроителями брака и разврата. Такова литовская богиня Мильда—богиня весны, счастія и мира; таковъ сынъ ея Каунисъ, богъ любви, и таковъ-же нашъ славяно-русскій Яръ, или Ярило. Неудивительно, если и Ладъ былъ покровителемъ брачущихся. Густинская лѣтопись дѣлаетъ вполнѣ вѣрное замѣчаніе о Ладѣ, взятое изъ народныхъ обычаевъ того времени: „Сего Ладона... и до нынѣ на брацѣхъ величаютъ“. Дѣйствительно и современныя свадебныя пѣсни часто вспоминаютъ о Ладѣ, признавая его покровителемъ брака, хранителемъ древне-русскихъ свадебныхъ обрядовъ, подателемъ чадородія новой четѣ. Въ свадебныхъ пѣсняхъ енисейскаго округа Ладъ носитъ характерное прозвище: „Уряди, Дидъ-Ладо, уряди (Енисейскій округъ и его жизнь. М. Ѳ. Кривошапкина, т. I, 98 стр.;)—это замѣчательное прозвище Лада довольно ясно говоритъ о важномъ значеніи Дидъ-Лада въ свадебныхъ обрядахъ.

Безъ всякаго сомнѣнія съ теченіемъ времени смыслъ и значеніе Дидъ-Лада постепенно стушевывались и затемнялись. Въ одномъ заговорѣ изъ Дидъ-Лада скроены двѣ лихорадки, или трясавицы: „8-я трясавица Дида, 9-я Ладо (Лѣтоп. русск. литерат. Н.

Тихонравова, т. IV, отд. III, 80 стр.)“ Въ этомъ отношеніи позднѣйшій составитель заговора (1838 г.) сходится съ нашими старинными миѳологами, которые также ухитрились изъ Дидъ-Лада сдѣлать двухъ боговъ: Дида и Лада (Поповъ, Чулковъ, Глинка, Кайсаровъ). Точно также въ одной галицкой гаевкѣ, или гаивкѣ (веснянкѣ), поютъ: „Дѣ (и) дъ, дѣдъ и Ладо! Жона мужа била, на добре учила (Чтен. въ импер. общ. исторіи и древн. росс. 1872. Кн. I, отд. III, 163 стр.). Очевидно, что эта гаивка въ Дидъ-Ладѣ видитъ, примѣняясь къ современному быту, двухъ лицъ: дѣда=малорусск. дида и лада, ладу, т. е. мужа, или жену, любовника, или любовницу. Какъ странно: такъ-же нѣкогда умствовалъ и г. Сахаровъ (Сказ. русск. нар.; кн. I, 9 стр.); значитъ народъ не менѣе нашихъ ученыхъ склоненъ къ филологическимъ сближеніямъ.

Ладъ=Лядъ, какъ бѣлорусс. рабина=рябина, саратовск. Аткарскъ=Яткарскъ. Въ настоящее время Ладъ обыкновенно извѣстенъ въ народномъ говорѣ подъ именемъ Ляда, напр,: „Убирайся къ Ляду“, „Лядъ тебя (его) возьми“, „Нутка къ Ляду! онъ мнѣ скажетъ—надоѣла ужь ты мнѣ“, „Кого ждали—поджидали, того Лядъ несетъ (Сказ. русск. нар. Кн. III, 95; Рус. простонар. празд. Вып. I, 139 стр.)“. Въ Лядѣ удержалась темная, карающая сторона бога Лада, что и естественно при современномъ забвеніи языческихъ преданій; народъ мало чѣмъ отличаетъ Ляда отъ черта, или дьявола. Но всетаки прежнее свѣтлое и благотворное значеніе Лада отразилось въ томъ, что „Лядъ“ въ народномъ словоупотребленіи, какъ замѣчено изслѣдователями, звучитъ нѣсколько мягче, чѣмъ чертъ,— Лядъ менѣе зловреденъ, чѣмъ дьяволъ, и вообще нѣсколько индиферентенъ (Пѣсни, собранн. П. В. Кирѣевскимъ. Вып. VII, приложенія. 150 стр. срвн. 313 стр.).

О Лелѣ, или Диди-Лелѣ, т. е. дѣдѣ, или отцѣ солнцѣ (древне-слав. леля-дѣдъ, отецъ) мы знаемъ очень мало достовѣрнаго. Древніе писатели и вообще старинные миѳологи признаютъ Леля сыномъ матери природы и весны Лады и богомъ любви, брака и вообще всякаго благополучія (Подробн. лѣт. ч. I, 52; Сказ. русск. нар., Кн. I, 4, 10—11 стр.). Въ новѣйшее время Н. Квашнинъ-Самаринъ ничего не сказалъ новаго о Лелѣ и только повторилъ слова старинныхъ миѳологовъ (Бесѣда. 1872. Кн. IV,—апрѣль, 260 стр.). Судя по женской половинѣ „Леля" Лялѣ слѣдуетъ думать, что Лель кромѣ того, что научилъ людей бортевому пчеловодству, о чемъ мы говорили выше, и вообще былъ богомъ-покровителемъ земледѣлія и народнаго благосостоянія. Въ настоящее время (приблизительно) Лель извѣстенъ у бѣло-руссовъ подъ именемъ „Лéліо, Ліоліо, Ліóли", какого то благодѣтельнаго духа, наводящаго на дѣтей столь необходимый для нихъ сонъ,—этотъ столь желанный для дѣтей „Ліóли" грéзится имъ и во снѣ (Прибавл. къ журн. мин. нар. просвѣщ. 1846. Отд. литературн. 16 стр.).

Зимнее празднество въ честь возрождающагося солнца было извѣстно и въ древности. Мы разумѣемъ Коляду и Овсеня. Слово Коляда по обычному мнѣнью происходитъ отъ лат. calendae=фран. chalendes, нижненѣм. Kaland. Тѣ изслѣдователи, которые раздѣляютъ подобное словопроизводство, обыкновенно для объясненья русской Коляды приводятъ извѣстное мѣсто изъ Кормчей по списку 1282 г.: „каланди соуть пьрвіи въ коемьждо мѣсяци дньe, въ нихъ-же обычай бѣ елиномъ творити жертвы, и въ таже евроуманія елиньстіи бѣаху праздници; вроумъ бо пореклъ есть Діонисово, и иная вься яже соуть идольская прельсти и соуетьства отмѣщюще святіи отъ вѣрныхъ житія,

возбраняють крестьяномъ таковая творити... и не повелѣваютъ моужемъ облачатися въ женьскыя ризы, ни женамъ въ моужьскыя, еже творять на праздьникы Діонисовы пляшюще, ни лиць же косматыхъ възлагати на ся, ни козлихъ, ни сатоурьскыхъ... яже нынѣ творять селяне, не вѣдоуще, что творять (Поэт. воззр. т. III, 729—730)". Само собою разумѣется, что съ точки зрѣнія ученыхъ, раздѣляющихъ мысль о иноземномъ происхожденіи слова „Коляда", нечего и говорить объ особомъ языческомъ богѣ „Колядѣ". Впрочемъ и вообще всѣ изслѣдователи рѣшительно отвергаютъ сказанія объ идолѣ, или бѣсѣ Колядѣ: книжность подобныхъ сказаній и ихъ позднѣйшее происхожденіе для всѣхъ очевидны. Такъ Густинская лѣтопись сообщаетъ намъ слѣдующее извѣстіе о Колядѣ: „Шестый (богъ) Коляда, ему же празникъ прескверный бяше декаврія 24. Сего ради и нынѣ, аще и благодать Рождествомъ Христовымъ осія насъ и идолы погибоша, но единаче діаволъ еще и доселѣ во безумныхъ память свою удержа: сему бѣсу въ память простая чадь сходятся въ навечеріе Рождества Христова, и поютъ пѣсни нѣкія, въ нихъ же аще и о Рождествѣ Христовомъ поминаютъ, но болѣе Коляду бѣса величаютъ (П. С. Р. Л., т. II, 257 стр.)" Почти въ тѣхъ-же выраженіяхъ говорятъ о Колядѣ, какъ объ идолѣ, или бѣсѣ, „Подробная лѣтопись" и „Синопсисъ", приписываемый Иннокентію Гизелю (Подробная лѣтопись. ч. I, 54—55; Поэт. воззр. т. III, 750 стр.). Въ Четьи Минеи св. Димитрія въ числѣ боговъ, которымъ покланялись во времена св. Владиміра, упоминается и „Коляда, богъ празднованія, въ зимѣ бывающаго (Русск. простонар. праздн. Вып. I, 11 стр.)". Мы уже говорили о книжности и позднѣйшемъ происхожденіи подобныхъ историческихъ свидѣтельствъ о богѣ Колядѣ, да они и

сами выдаютъ себя. Такъ Густинская лѣтопись замѣчаетъ: „Сего ради и нынѣ.... сему бѣсу въ память простая чадь сходятся, въ навечеріе Рождества Христова“; ясно, что книжники, только имѣя въ виду современный народный обычай, могли выдумать особаго бога, или идола Коляду. Тѣмъ не менѣе такому слишкомъ уже неискусному вымыслу повѣрили наши старинные миѳологи, какъ напр. г. Поповъ, Чулковъ, Глинка, Кайсаровъ (Сказ. русск. нар. кн. I, 10—11 стр.); даже г. Карамзинъ, ко многому относившійся критически, вполнѣ серьезно разсуждалъ о древне-русскомъ богѣ Колядѣ: „24 декабря язычники русскіе славили Коляду, бога торжествъ и мира. (Истор. госуд. росс. т. I, 91 ст.)“.

О Колядѣ и Овсенѣ довольно ясно говорится въ царскихъ грамотахъ XVII в. Отъ 1628 г. 24 декабря мы имѣемъ грамоту царя Михаила Ѳедоровича и патріарха Филарета: „Великій Государь Святѣйшій Филаретъ Никитичь Патріархъ Московскій и всеа Русіи указалъ: кликать бирючю по рядомъ, и по улицамъ, и по слободамъ, и въ сотняхъ, чтобъ съ кобылками не ходили и на игрища бъ мірскіе люди не сходилися, тѣмъ бы смуты православнымъ крестьяномъ не было, и Коледы бъ и Овсеня и Плуги не кликали; а кто учнетъ сего Государева указу ослушаться, и тѣмъ людемъ быть отъ Государя Царя и Великого Князя Михайла Ѳедоровича всеа Русіи въ опалѣ, а отъ Великого Государя Святѣйшего Филарета Никитича Патріарха Московского и всеа Русіи въ запрещеньѣ и въ духовномъ наказаньѣ (Акты историческ. т. III. № 92, 96 стр.)“. Въ другой грамотѣ царя Алексѣя Михайловича отъ 1649 г. мы читаемъ: „Вѣдомо намъ учинилось, что на Москвѣ, напередъ сего въ Кремлѣ, и въ Китаѣ, и въ Бѣломъ, и въ земляномъ городѣхъ, и за городомъ, и по переулкамъ... въ навечеріи Рождества Христова кли-

кали многіе люди Коляду и Усень (Овсень), а въ навечеріи Богоявленія Господня кликали Плугу; да въ Москвѣ же чинится безчинство: многіе люди поютъ бѣсовскія скверныя пѣсни. Да на Рождество Христово и до Богоявленьева дня собираются на игрища бѣсовскія... и игрецы бѣсовскіе—скоморохи съ домрами, и съ дудами, и съ медвѣди ходятъ (Москвитянинъ. 1843 г. № I, 237—240; Православн. Собесѣдн. 1865 г. ч. II, 285; Странникъ. 1877 г. т. IV, 55 стр.)".

Насколько можно судить по древне-русскимъ памятникамъ, въ древней Руси точно такъ-же праздновали Коляду и Овсеня, какъ и теперь. Мы встрѣчаемъ обычныя вакханаліи, пьянство, развратъ, скомороховъ, переряженыхъ, гадающихъ. Словомъ это древне-русское празднество почти во всѣхъ своихъ чертахъ удержалось и въ современномъ народномъ быту. Темное преданіе о древне-русскомъ богѣ Плутѣ (Переплутѣ), котораго прославлялъ народъ наравнѣ съ Коледой и Овсенемъ, есть единственная древняя черта, не извѣстная современнымъ поколѣніямъ русскаго народа. Но, какъ мы видѣли выше, нѣкоторые изслѣдователи—основательно, или не основательно, это другой вопросъ—въ Плутѣ просто видятъ „плугъ"; и ужъ конечно съ этой точки зрѣнія „Плутъ" памяти Рафа Всеволожскаго не имѣетъ ничего общаго съ древне-русскимъ Переплутомъ.

Еще болѣе Коляды и Овсеня былъ извѣстенъ въ древней Руси другой языческій праздникъ, въ честь лѣтняго солнце-поворота „Купало". Купальское торжество неизмѣнно совершалось въ ночь съ 23 на 24 іюня, на канунѣ христіанскаго праздника рождества Іоанна Предтечи и потому оно получило христіанскую форму,—однако подъ этой христіанской формой сохранились чисто языческія вѣрованья. Еще наши древніе писатели и па-

стыри Церкви, какъ напр. игуменъ Елизаровой пустыни Панфилъ и митр. Фотій указывали на языческій (кумирскій, идолопоклоннический) характеръ купальскаго празднества. Такъ напр. игуменъ Панфилъ восклицаетъ: „Что же бысть во градѣхъ и въ селѣхъ въ годину ту? Сотона красуется, кумирское праздчаніе діяволе, и красованіе бѣсомъ его въ людехъ. И того ради двигнется и востанетъ всяка непріязненая угодія, яко въ поруганіе и въ безчестіе Рожеству Предотечеву, и въ посмѣхъ и укоризну дни его, не вѣдущимъ истины; яко сущіи древніи идолослужителіе бѣсовскій праздникъ сей празднуютъ. Сице бо на всяко лѣто кумиромъ служебнымъ обычаемъ сатана призываетъ, и тому яко жертва приносится всяка скверна и беззаконіе, богомерзкое приношеніе; а не яко день Рожества Предотечи великого празднуютъ, но своимъ древнимъ обычаемъ (П. С. Р. Л., т. IV, 279—280; срвн. Опис. русск. и слов. рукоп. Румянцевск. муз. Востокова, 42 стр.)“.

Въ самыхъ древне-русскихъ памятникахъ мы можемъ найти и отвѣтъ на вопросъ, въ честь какого именно божества совершалось полуязыческое купальское торжество. Такъ въ повѣсти „о дѣвицахъ Смоленскихъ, како игры творили (XVII в.)“ читаемъ: „Было отъ города Смоленска за 30 верстъ по Черниговской дорогѣ—случилось быть на великомъ полѣ безстудному бѣснованью. Множество дѣвъ и женъ стеклися на бѣсовское сборище, нелѣпое и скверное, въ ночь, въ которую родился Пресвѣтлое Солнце—великій Іоаннъ Креститель, первый покаянію проповѣдникъ, его же ради вся тварь неизреченно возрадовалась. А эти окаянныя бѣсомъ научены были“. „Эта повѣсть, замѣчаетъ Ѳ. Буслаевъ, заслуживаетъ полнаго вниманія по любопытному смѣшенію языческаго элемента съ христіанскимъ, по смѣшенію, до такой степени грубому, что пресвѣт-

лое Солнце, которому по языческимъ обрядамъ дѣйствительно праздновали въ день Купалы, какъ эпитетъ, перенесено къ Іоанну Предтечѣ (Истор. очерки русск. народн. словесности. Ѳ Буслаева. т. II, 15 стр.)".

Если купальское празднество совершалось въ честь Купала-Солнца т. е. купающагося солнца (въ христіанскую эпоху Іоанна Купала=Крестителя, купавшаго Спасителя), то понятно, что не можетъ быть и рѣчи объ особомъ языческомъ богѣ=идолѣ Купалѣ, о которомъ намъ говорятъ нѣкоторые памятники. напр. „Густинская Лѣтопись", „Подробная лѣтопись", „Синопсисъ", „Житіе Князя Володимера", „Историческое собраніе о богоспасаемомъ градѣ Суждалѣ", „Четьи Минеи св. Димитрія", „Указъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода отъ 1721 г. апрѣля 17" (П. С. Р. Л., т. II, 257; Подробн. лѣт. ч. 1, 53 стр.; Русск. простонар. праздн. Вып. I, II, 39—40, 168; Маякъ. 1843. т. XI, кн. XXI, гл. III, 52—53 стр.; Временникъ. 1855 г. кн. XXII, II, 70 стр. срвн. 77).

Въ существованье выдуманнаго книжниками бога Купала вѣрили наши старинные миѳологи и историки, напр.: гг. Поповъ, Чулковъ, Глинка. Кайсаровъ, В. Н. Татищевъ и Елагинъ (Сказ. русск. нар. кн. I, 10—11; Истор. росс. В. Н. Татищева. Кн. I, часть I, 17 стр.; Опытъ повѣствованія о Россіи. И. Елагина. Кн. III, 353). Г. Карамзинъ также вѣрилъ сказкѣ о Купалѣ, богѣ земныхъ плодовъ (Истор. государ. росс. т. I, 90—91). Конечно для насъ далеко не важно и даже не интересно знать, какъ думали о Купалѣ наши старинные изслѣдователи. Но для насъ любопытно именно то обстоятельство, что толки книжниковъ о богѣ, или идолѣ Купалѣ проникли и въ народъ и такимъ образомъ произошли нѣкоторыя легенды, не дурныя впрочемъ для уха человѣка, настроившаго

свое воображеніе на романтическій ладъ. Мы разумѣемъ напр. легенду объ иконѣ Владимірской Богоматери, что въ Переяславлѣ Залѣсскомъ, разсказанную С. Шевыреву какимъ то Акимомъ. „Въ новомъ соборѣ, говоритъ г. Шевыревъ изъ своихъ наблюденій надъ Переяславлемъ-Залѣсскимъ, нѣтъ ничего древняго, кромѣ двухъ иконъ. Одна—Владимірской Богоматери. Объ ней существуетъ слѣдующее народное преданіе, разсказанное мнѣ Акимомъ. Въ Переяславлѣ народъ покланялся идолу Купалу. Когда Владиміръ (?) внесъ христіанскую вѣру, Переяславцы хотѣли всетаки продолжать свое языческое поклоненіе. Но Владиміръ прислалъ къ нимъ икону Пресвятой Богоматери и тѣмъ удалилъ ихъ отъ кумира. Потому и празднуютъ ей наканунѣ того дня, какъ праздновали Купалу. А икона въ народѣ слыветъ до сихъ поръ Купальницей (Поѣздка въ Кирилло-Бѣлозерскій монастырь. С. Шевырева. Часть I, 150 стр.)“.

Время купальскаго празднества совпадаетъ съ началомъ страдной поры; тогда въ самомъ разгарѣ сѣнокосъ и начинаютъ созрѣвать рожь, или жито. На это обстоятельство указываютъ народныя пословицы и примѣты, напр.: „Агрипинѣ (Купальницѣ) свербитъ въ спинѣ“, или кто почитаетъ 6-ю пятницу, предшествующую празднику Іоанна Предтечи, „отъ великаго недостатка и скудости сохраненъ будетъ (Архив. историко-юридическ. свѣденій Н. Калачова. кн. II, половина II, Отд. IV, 76 стр.; Истор. очерки русск. нар. слов. Ѳ. Буслаева. т. I, 504 стр.)“. Въ параллель съ этими фактами можно сопоставить извѣстія о Купалѣ, какъ о богѣ обилія, или урожая хлѣба. Такъ Густинская лѣтопись сообщаетъ намъ: „Пятый Купало, якоже мню, бяше богъ обилія, якоже у Еллинъ Цересъ, ему-же безумныи за обиліе благодареніе приношаху

въ то время, егда имяше настати жатва (П. С. Р. Л., т. II, 257 стр.)". Подобное преданіе о Купалѣ есть и у жителей Устюжны. Говорятъ, что въ Устюжнѣ, „въ центрѣ самаго городища стояло нѣкогда капище бога Купалы... Осенью, по собраніи хлѣба, предками Устюжанъ, язычниками, приносились этому богу въ жертву начатки всѣхъ произведеній земли и преимущественно хлѣба (Архив. историческ. и практическ. свѣден. Н. Калачова. Кн. VI, отд. II, 20 стр.)". По поводу этого преданія одинъ любитель мѣстной старины замѣчаетъ: „Преданіе о поклоненіи предковъ Устюжанъ Купалѣ даетъ право предполагать, что и городище имѣетъ языческое происхожденіе, а найденныя въ немъ уголья, головни и сожженный хлѣбъ заставляютъ думать, не было ли оно мѣстомъ богослуженія означенному богу (Ibidem. 22 стр.)". Словомъ нельзя не придти къ тому выводу, что, хотя различныя сказанія объ особомъ богѣ, или идолѣ Купалѣ очевидно нелѣпы, тѣмъ не менѣе выраженіе „Купало богъ обилія, или урожая" имѣетъ глубокій метафорическій смыслъ, потому что въ древней Руси купальское празднество было торжествомъ въ честь созрѣвшаго хлѣба.

Русскій народъ, какъ и всякій другой, согласовалъ время религіозныхъ празднествъ съ своимъ досугомъ, и съ своимъ земледѣльческимъ бытомъ. Относительно свободнымъ временемъ крестьяне, и особенно крестьянки считаютъ весну: отъ первой пашни и до Купала, или Петрова дня. Такой взглядъ мы встрѣчаемъ и въ народныхъ пословицахъ: „Женское лѣто по Петровъ день", „У весны ноги долги: далеко до Петрова дни (Памятн. древней письменности. 1880. Вып. IV, 85, 100 стр.)". Наступала рабочая пора, сталъ поспѣвать хлѣбъ, русскому практическому народу, вообще такъ

трезво смотрѣвшему на жизнь, некогда было медлить и онъ спѣшилъ, пока былъ досугъ, заблаговременно отпраздновать начало жатвы и отблагодарить пресвѣтлое солнце, выростившее своею все-оживляющею теплотою луговую и степную травы, жито (рожь), пшеницу и вообще, какъ говорится, всяку пашницу.

Если вообще ко времени купальскаго празднества созрѣвалъ хлѣбъ, напр. рожь, то въ частности тоже самое нужно замѣтить о цѣлебныхъ, чудодѣйственныхъ травахъ. Всѣ эти травы большею частью цвѣтутъ въ купальскую ночь, тогда онѣ достигаютъ своей зрѣлости и тогда же имѣютъ особое чародѣйское значеніе. Старинные травники и лечебники (преимущественно XVII и XVIII вв.) говорятъ о многихъ изъ нихъ. Есть напр. трава халимъ и та трава вельми добра, потому что она защищаетъ отъ непріятелей на судѣ и помогаетъ безплоднымъ женамъ (Отечеств. Зап. т. LVIII, отд. VIII, 15 стр.). Другая трава „архилинъ", ростущая при большихъ рѣкахъ, играетъ роль оберега; обладающій ею „не боится ни діавола, ни еретика, ни злого человѣка (Руск. простонар. праздн. Вып. IV, 39 стр.)". О папоротникѣ мы читаемъ въ одномъ травникѣ: "Есть та черная папорть, растетъ въ лѣсахъ, въ лугахъ, ростомъ въ аршинъ и выше стебель, а на стеблѣ маленьки листочки, а съиспода большіе листы.... а цвѣтетъ она наканунѣ Иванова дня въ полночь... Тотъ цвѣтъ очень надобенъ, если кто хочетъ богатъ и мудръ быти. А брать тотъ цвѣтъ не просто, съ надобностями: въ Иванову ночь итти къ тому мѣсту, гдѣ растетъ трава папороть, и очертясь кругомъ говорить: таланъ Божій судъ твой, да воскреснетъ Богъ (Лѣтописи русск. литер., IV, отд. III, 73 стр.)". „Въ травахъ царь есть Симтаримъ трава, о шести листахъ: первый синь, другой червленъ, тре-

тій желтъ, четвертый багровъ..., а брать вечеромъ на Ивановъ день, сквозь золотую гривну, или серебреную; а подъ корнемъ той травы человѣкъ, и трава та выросла у него изъ ребръ. Возьми человѣка того, разрѣжь ему перси и вынь сердце. Если кому дать сердца того человѣка, изсхнетъ (изсохнетъ) по тебѣ. Если мужъ жены не любитъ, возьми голову его и поставь противъ мужа: только что увидитъ, будетъ любить пуще прежняго. Десная рука его—добро, если которая жена мужу невѣрна или мужъ женѣ: стерши мезиннымъ перстомъ, дай пить. Если у которой жены дѣтей не будетъ—печени того человѣка сварить въ молокѣ, и пить по три утра на тощее сердце, и будетъ тебѣ отрокъ, потомъ дѣвица (Историческ. очерки русск. народн. слов. Ѳ. Буслаева. т. II, 38 стр.)". Если кто хочетъ видѣть дьявола и повелѣвать имъ, тотъ долженъ особымъ образомъ выростить чеснокъ, посадить его въ землю въ сыромъ освященномъ яйцѣ; этотъ чеснокъ разцвѣтаетъ всетаки въ самую Ивановскую ночь (Истор. русск. жизни. И. Забѣлина. Часть II, 282 стр.)". Есть и другія чудодѣйственныя травы, какъ напр.: детлевина, петровъ крестъ, авбетъ, рострѣлъ, или верба святая, папороть—безсердешная; каждая изъ нихъ имѣетъ особенное значеніе и увеличиваетъ власть человѣка надъ природою.

Древне-русскіе травники и лечебники съ особеннымъ удареньемъ говорятъ о томъ, что цвѣты, травы и коренья нужно рвать именно въ купальскую ночь, потому что только въ эту знаменательную, богатую различными дивами ночь вся растительность вообще достигала высшей степени развитія своихъ силъ. Само собою понятно, что предусмотрительные люди гораздо ранѣе успѣвали облюбовать тѣ мѣста, гдѣ росли нужныя для нихъ травы и коренья. Но всѣ вообще

колдуны и колдуньи, женки—чаровницы, доки своего дѣла и простые неопытные искатели приключеній выходили на поиски въ день Агрипины Купальницы, вечеромъ наканунѣ великаго праздника Іоанна Предтечи. „Егда приходитъ великій праздникъ день Рожества Предотечева, но и еще прежде того великого праздника, исходятъ огавницы мужіе и жены, чаровницы, по лугомъ и по болотомъ и въ пустыни и въ дубравы, ищущи смертныя травы и привѣточрева, отравнаго зелія, на пагубу человѣкомъ и скотомъ, ту же и дивія коренія копаютъ на потвореніе мужемъ своимъ: сія вся творятъ дѣйствомъ діяволимъ въ день Предотечевъ, съ приговоры сатанинскими (Изъ посланія игумена Панфила, 1505 г. П. С. Р. Л., т. IV, 279 ср. Дополн. акт. истор. I, № 22)". Въ Румянцевскомъ сборникѣ 1754 г. мы находимъ подобное же свидѣтельство: „Въ Ивановскую ночь кладовъ (поклажевъ) стерегутъ, и на травахъ парятся въ баняхъ, и травы рвутъ, и коренья копаютъ... (Опис. русск. и словенск. рукоп. Румянцевск. музея. А. Востокова. 551 стр.; срвн. Историческ. очерк. русск. словесности Ѳ. Буслаева т. I, 482)". Даже самъ царь Алексѣй Михайловичъ, повидимому столь ревностно вооружавшійся противъ народныхъ суевѣрій, раздѣлялъ общую вѣру въ благотворное, чародѣйское значеніе купальскихъ травъ. Такъ въ 1657 году онъ писалъ къ московскому ловчему стольнику Матюшкину: „Которыя волости у тебя въ конюшенномъ приказѣ вѣдомы, и ты-бъ велѣлъ тѣхъ волостей крестьянамъ и бобылямъ на Рождество Іоанна Предтечи, іюня въ 23 день, набрать цвѣту сереборипнаго, да травъ имперановой да мятной съ цвѣтомъ и дятлю и дятельнаго корня, по 5 пудовъ (Дополн. акт. Истор., III, 253 стр.)".

Торжество въ честь созрѣвшаго хлѣба и собира-

ніе лекарственныхъ травъ—все это бытовыя стороны купальскаго празднества; но есть и другія стороны того же самаго празднества, которыя прежде имѣли религіозно-обрядовое значеніе, а теперь превратились въ простую забаву. Мы разумѣемъ разведенье купальскихъ костровъ, скаканье чрезъ огонь и купанье въ рѣкахъ и озерахъ. О прыганьѣ чрезъ огонь впервые упоминаетъ, хотя довольно неопредѣленно, „Слово св. отца нашего Іоанна Златоустого (XIV в.): „не токмо же преже въ поганствѣ, но мнози и нынѣ то творять, а крестьяны ся нарицающе: мосты, и просвѣты, и бдѣльники, и чересъ огнь скачуть,—мнящеся крестьяне, а поганьская дѣла творять (Лѣтоп. русск. литер. Н. Тихонравова т. IV, отд. Ш, 108 стр.)“. Въ Густинской лѣтописи мы читаемъ:.... „наченше іюня 23 дня, въ навечеріе Рождества Іоанна Предтечи... съ вечера собираются простая чадь обоего полу, и соплетаютъ себѣ вѣнцы изъ ядомаго зелія, или коренія, и препоясавшеся быліемъ возгнѣтаютъ огнь, индѣ же поставляютъ зеленую вѣтвь, и емшеся за руцѣ около обращаются окрестъ онаго огня, поюще своя пѣсни, преплетающе Купаломъ; потомъ презъ (польск. przez=чрезъ) оный огонь прескакуютъ, оному бѣсу жертву себе приносяще (П. С. Р. Л., т. П, 257 стр.)“. Подобное же свидѣтельство о купальскомъ празднествѣ мы находимъ и у Симеона Полоцкаго, въ его „словѣ о суевѣріи“:... Третій нравъ—въ навечеріе праздника Рождества св. Іоанна Предтечи поганскимъ обычаемъ огнь возгнещаютъ, скачутъ же и нарицаютъ то свое торжество Купало (Странникъ 1877 г. т. IV, 56 стр.)“.

Нельзя не замѣтить, что эти историческія свидѣтельства о купальскомъ празднествѣ вполнѣ приложимы и къ современному народному быту; и это въ особенности нужно сказать о Густинской лѣтописи. Эти вѣнки

(вѣнцы) удержались и до настоящаго времени. Въ Бѣлоруссіи напр. Дзѣвко-Купало съ завязанными глазами раздаетъ заранѣе заготовленные вѣнки: свѣжій вѣнокъ сулитъ богатство и счастливое замужество, сухой, поблекшій—предвѣстіе нищеты и несчастнаго брака. По словамъ Густинской лѣтописи было въ обычаѣ вить вѣнки „изъ ядомаго зелія“ т. е. вѣроятно изъ ржаныхъ колосьевъ—вполнѣ понятная черта, потомучто мы имѣемъ дѣло съ земледѣльческимъ праздникомъ; точно также, какъ извѣстно, богъ плодородія и покровитель земледѣлія Ярило въ лѣвой рукѣ держалъ горсть ржаныхъ колосьевъ. Густинская лѣтопись сообщаетъ намъ о купальскихъ поясахъ и перевязяхъ изъ зелени—все это мы встрѣчаемъ и нынѣ; замѣчательно, что бѣлорусскія красныя дѣвицы перевязываютъ свѣжею зеленью шею, руки и станъ Ляли, представляющей собою богиню весны и урожая,—какъ это близко подходитъ къ выраженью лѣтописи „препоясавшеся быліемъ“. Таково вообще однообразіе бытовыхъ формъ въ земледѣльческихъ праздникахъ. При чтеніи словъ лѣтописи „поюще свои пѣсни, преплетающе Купаломъ“ невольно приходятъ въ голову тѣ современныя купальскія пѣсни, въ которыхъ такъ часто въ видѣ припѣва повторяется неизмѣнное „Купало, или Купала“, напр.: „Купала на Ивана; купался Иванъ, та въ воду упалъ, Купала на Ивана“, или „Сего дня Купала а завтра Ивана, чимъ мини моя мати торговати? Повизу я свекорка продавати—ридного батинька куповати“.

Въ параллель съ древне-русскимъ обычаемъ скакать чрезъ купальскіе огни можно сопоставить современный обрядъ.—„Индѣ-же, какъ мы читали уже въ Густинской лѣтописи, поставляютъ зеленую вѣтвь, и емшеся за руцѣ около обращаются окрестъ онаго огня... потомъ чрезъ оный огонь прескакуютъ“. „Дѣвицы, говоритъ въ новѣйшее время г. Аѳанасьевъ, въ празднич-

ныхъ нарядахъ, опоясанныя чернобыльникомъ и душистыми травами, съ цвѣточными вѣнками на головахъ, и холостые юноши схватываются по—парно за руки и прыгаютъ черезъ разведенное пламя; судя по удачному или неловкому прыжку, имъ предсказываютъ счастіе или бѣды, раннее или позднее супружество (Поэт. воззр. т. Ш, 715)". Словомъ нельзя не замѣтить, что скаканье чрезъ купальскіе огни имѣетъ любовное значеніе,—да и самый огонь вообще былъ символомъ горячей любви. Тоже самое, нужно полагать, было и въ древности. И дѣйствительно древніе памятники говорятъ намъ о сердечныхъ, любовныхъ отношеніяхъ веселящихся на Купаловъ день, или точнѣе въ купальскую ночь отроковъ и дѣвицъ, мужей и женъ,—эта близость и сердечность отношеній попросту переходила въ развратъ. „Егда бо пріидетъ самый праздникъ Рожество Предотечево, тогда во святую ту нощь мало не весь градъ возмятется, и въ селѣхъ возбѣсятся въ бубны и въ сопѣли и гудѣніемъ струннымъ, и всякими неподобными играньми сатанинскими, плесканіемъ и плясаніемъ, женамъ же и дѣвамъ и главами киваніемъ и устнами ихъ непріязненъ кличь, вся скверные бѣсовскіе пѣсни, и хребтомъ ихъ вихляніе и ногамъ ихъ скаканіе и топтаніе; ту же есть мужемъ и отрокомъ великое паденіе, ту же есть на женское и дѣвичье шатаніе блудное имъ воззрѣніе, такоже есть и женамъ мужатымъ оскверненіе и дѣвамъ растлѣніе (Изъ посланія игумена Панфила 1505 г.)". Подобное же обличеніе купальскаго разврата мы встрѣчаемъ въ опредѣленіяхъ стоглаваго собора 1551 г.: „Русальи о Ивановѣ дни... сходятся мужи и жены и дѣвицы на нощное плещеваніе и на безчинный говоръ и на бѣсовскія пѣсни и на плясаніе и на скаканіе и на богомерскія дѣла, и бываетъ отрокомъ оскверненіе и дѣвамъ растлѣніе (Правосл. Собес. 1865 г. ч. II, 276 стр.)".

Развратная сторона купальскаго празднества воплотилась въ таинственной личности „Купалолаки“, покровителя любовниковъ—неудачниковъ.... „Гой еси ты государь сатана!“, читаемъ мы въ любовномъ заклинаніи 1769 г., „пошли ко мнѣ на помощь рабу своему часть бѣсовъ и дьяволовъ, Зеследеръ, Пореастонъ, Коржанъ, Ардунъ, Купалолака съ огнями горящими и съ пламенемъ палящимъ и съ ключами кипучими, и чтобъ они шли къ рабицѣ дѣвицѣ или молодицѣ (конечно сообразно съ обстоятельствами) и зажигали бъ они по моему молодецкому слову ея душу и тѣло и буйную голову, умъ и слухъ, и ясныя очи и бѣлое лице, и ретивое сердце, и бурую печень, горячую кровь и всѣ тѣлесныя жилы и суставы и ея думу и думицу на похотѣнье и погляденье, и чтобъ она раба отъ всего тѣлеснаго пламени не могла-бы на меня добраго молодца и на мое бѣлое лицо наглядетца и насмотрецца, и шла бы она въ мою молодецкую думу и думицу и въ молодецкую тѣлесную мою утѣху (Лѣтоп. русск. литер. Н. Тихонравова т. III, отд. III, 92 стр.)“.

Купанье въ рѣкахъ и озерахъ—также необходимая принадлежность купальскаго празднества,—оно какъ-бы завершаетъ собою народное торжество. „И егда мимо нощь ходитъ, писали отцы стоглаваго собора, тогда отходятъ къ рѣкѣ съ великимъ кричаніемъ аки бѣсни и умываются водою (Православн. Собесѣд. 1865. ч. II, 276 стр.)“. Нельзя при этомъ не вспомнить словъ указа Святѣйшаго Правительствующаго Синода (1721 г. апр. 17) о нѣкоемъ идолѣ Купалѣ, ему же... приносили жертву онымъ купаніемъ (Русск. простонар. праздн. Вып. I, 40 стр.)“. Словомъ очевидно, что купанье было настолько важною стороною купальскаго празднества, что еще въ древности производили самое слово „Купало“ отъ купаться. Такого-же историческаго и вмѣстѣ съ тѣмъ есте-

ственнаго словопроизводства держатся и многіе новѣйшіе изслѣдователи, какъ напр. Н. Костомаровъ, или Янъ Эразмъ Воцель; мы также раздѣляемъ подобный взглядъ на происхожденіе слова „Купало", потому что не хотимъ безъ нужды пускаться въ хитроумныя соображенія.

II. Солнце.

Если вѣрить Геродоту (за 450 г. до Р. Хр.), то еще древніе скиѳы—предки славянъ и нѣмцевъ—обожали Аполлона—Солнце. Но само собою разумѣется, что Геродотово свидѣтельство слишкомъ неопредѣленно и условно, чтобы непремѣнно относиться къ русскимъ племенамъ. Гораздо опредѣленнѣе и яснѣе извѣстія арабскихъ писателей. Арабскіе путешественники и ученые вообще считали славянъ огне-и солнце-поклонниками. Арабъ Массуди, писатель X вѣка, въ своихъ „Золотыхъ Лугахъ" замѣчаетъ, что въ одномъ изъ славянскихъ храмовъ сдѣланы были въ куполѣ отверстія и надстройки, для наблюденія точекъ восхожденія солнца, и что тамъ вставлены были драгоцѣнные камни съ начертаніями, предсказывавшими будущее (Объ обожаніи солнца... И. Срезневскій, I стр.). Въ параллель съ описаніемъ славянскаго храма у Массуди нельзя не сопоставить храмъ Ютербока: „въ немъ не было идола, но просто обоготворялось явленіе перваго луча восходящаго солнца. Этотъ храмъ освѣщался только однимъ небольшимъ отверстіемъ, которое было обращено на восточную сторону такъ, что онъ (храмъ) озарялся свѣтомъ только при восходѣ солнца (Русск. народность въ ея повѣрьяхъ, обрядахъ и сказкахъ. Д. О. Шеппингъ, 10 стр.)". Замѣчательно, что нѣчто подобное славянскимъ храмамъ

мы встрѣчаемъ у американскихъ туземцевъ, жителей Флориды. „У племени Апалатчи на восточной сторонѣ горы Олаими есть священная пещера, представлявшая собою солнечный храмъ. При восходѣ солнца, когда лучи его падали въ храмъ черезъ главное отверстіе, также точно и въ полдень, когда лучи падали туда черезъ другое отверстіе, нарочно для этого продѣланное, Апалатчи привѣтствовали его пѣніемъ и воскуреніями (Зап. имп. новороссійск. универ. т. XXIV, ч. I, 72 стр.)". Какое странное совпаденіе въ обычаяхъ двухъ народовъ, столь раздѣленныхъ пространствомъ! Теорія заимствованія здѣсь рѣшительно неприложима, потомучто самый рьяный бенфеистъ не додумается поставить въ духовную связь и взаимное общеніе славянъ и американскихъ дикарей. Намъ остается только признать единство психологическихъ законовъ развитія, приводящихъ къ одинаковымъ результатамъ.—Кромѣ Массуди объ обожаніи солнца у славянъ свидѣтельствуетъ и другой арабскій писатель „Ибрагимъ бенъ-Весифъ-Шахъ"; по его словамъ важнѣйшимъ изъ семи славянскихъ праздниковъ былъ праздникъ солнца (Объ обожаніи солнца, 1—2 стр.). Безъ всякаго сомнѣнія арабскимъ извѣстіямъ не достаетъ локализаціи; мы не знаемъ, къ какому именно славянскому племени нужно относить ихъ свидѣтельства. По этому поводу справедливо замѣчаетъ И. Срезневскій, что „слова" Массуди и Ибрагима-бенъ-Весифъ-Шаха „могутъ быть отнесены ко многимъ изъ народовъ славянскихъ, тѣмъ болѣе, что солнце было боготворимо славянами повсюду (Ibidem. 2 стр.)". Замѣчаніе—вполнѣ вѣрное и въ частности приложимое къ славяно-русскому народу. Такъ Кириллъ Туровскій говоритъ о русскихъ язычникахъ: „уже бо не нарекутся богомъ стихіа, ни солнце, ни огнь"; въ томъ же смыслѣ проповѣдывали и другіе ревнители православія: „не нарицайте собѣ

бога ни въ солнци, ни въ лунѣ; луце же ли покланятися лучю мрькнущему, нежь лучю безсмертному (Поэт. воззр. А. Аѳанасьева т. I, 65—66 стр.)“. Въ словѣ св. отца нашего Іоанна Златоустаго мы читаемъ: „Человѣцы, забывше страха Божія, небреженіемъ, и крещенія отвергошася, и приступиша къ идоломъ, и начаша жрети молніи и грому и солнцю и лунѣ, а друзіи Перену.... (Лѣтоп. русск. литерат. Н. Тихонравова т. IV, отд. III, Сл. VII, XIV в. 107 стр.)“. Въ „поученіи духовнымъ дѣтямъ“ встрѣчаемъ такого рода наставленіе въ вѣрѣ: „уклоняйся предъ Богомъ невидимыхъ: моляшихся человѣкъ Роду и Рожаницамъ, Поревну и Аполовину и Мокоши и Перегини и всякимъ богомъ, и мерзкимъ требамъ не приближайся (Архивъ Калачова, кн. II, половина I, 104 стр.; срвн. Православ. Собесѣдн. 1865 г. ч. II, 256)“. Подъ Аполовинымъ здѣсь конечно нужно разумѣть солнце—Аполлона.

Мысль объ обожаніи солнца русскими язычниками была усвоена нашими старинными историками. Такъ напр. В. Н. Татищевъ, говоря о знаменитыхъ князьяхъ полянскихъ, Кіѣ, Щекѣ и Хоривѣ, замѣчаетъ: „Вѣрою же были тогда погани, жруще озерамъ, кладезямъ и ращеніямъ, солнце же и огонь и иная почитаху яко бози, якоже и иніи погани творятъ (Истор. россійск. съ древн. временъ. В. Н. Татищева кн. II, 5 стр,)“. Ѳ. Эминъ думаетъ, что солнце было славяно-русскимъ богомъ плодородія (Рос. ист. Ѳ. Эмина. т. I, 10 стр.).

Слово „солнце“ въ грамматическомъ отношеніи колеблется между мужскимъ и женскимъ родомъ. Санскрит. суръ, сура сурja, готск. sáuil, греч. hélios, лат. sol, французъ. soleil—мужского рода; нѣмецк. die sonne, литовск. saule (саулэ, саула), женскаго рода. Обращая вниманіе на это обстоятельство, П. А. Лавровскій, полемизируя съ г. Потебней, замѣчаетъ:... „Самое

солнце явилось въ женскомъ родѣ только въ литовскомъ да въ позднемъ германскомъ; мужского рода оно не только въ пеласгическомъ племени, но и въ германскомъ древнемъ и въ санскритѣ.... савитаръ (въ санскритѣ), богъ солнца—тоже мужчина (Чтенья въ импер. общ. ист. и древн. росс. 1866 г. кн. II, V= Смѣсь, 87 стр.)". И дѣйствительно славяне вообще и русскіе въ частности по преимуществу любятъ представлять солнце въ образѣ мужчины: дѣда-всевѣда, статнаго воина или красиваго юнака=парубка, а не женщины, или дѣвушки. Такъ напр. фантазія хорутанъ рисуетъ солнце вѣчноюнымъ воиномъ, ѣдущимъ на двуколкѣ, запряженной двумя бѣлыми конями и украшенной широкимъ бѣлымъ парусомъ, котораго колебаніе наноситъ на землю тучи и гонитъ вѣтеръ; около него вьются птицы, которыя однѣ могутъ видѣть его и знать, чего не знаетъ никто на землѣ (Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ 9—10 стр.). Хорваты говорятъ о царѣ—Солнцѣ, который въ день Купалы „пируетъ въ своихъ чертогахъ" и разбрасываетъ вмѣсто стрѣлъ свои лучи (Ibidem. 10 стр.). Чешскія сказки сохранили преданіе о златовласомъ дѣдѣ—всевѣдѣ, т. е. всевѣдущемъ и всевидящемъ солнцѣ: солнце каждое утро всходитъ въ видѣ красиваго дитяти, или юноши съ свѣтлыми, золотистыми волосами и достигаетъ запада престарѣлымъ дѣдомъ (Поэт. воззр. т. I, 180 срвн. т. III, 390) По преданіямъ сербовъ солнце—„Царь—Солнце", молодой и прекрасный юнакъ, сидитъ на золототканномъ пурпурномъ престолѣ"; по словамъ одной сербской пѣсни солнце женится на простой смертной дѣвойкѣ, сестрѣ девяти братьевъ (Объ обожаніи солнца 11 стр.). Почти тоже самое разсказываютъ про солнце ближайшіе родичи сербовъ болгары. По болгарскимъ преданіямъ

юнакъ—солнце прельщается красотою дочери Славки. „Разъ Грозданка (дочь Славки) вышла погулять въ батюшкинъ садикъ, предъ батюшкинымъ дворомъ. Тамъ то и увидало ее солнце! Увидавши ее, оно три дня и три ночи трепетало, трепетало и не заходило„. Съ дозволенья матери и по совѣту Господа влюбленное солнце въ самый Егорьевъ день спускаетъ на Грозданкинъ дворъ золотыя качели; неосторожная красавица не замѣчаетъ хитро придуманнаго обмана, начинаетъ качаться на дорогихъ качеляхъ и такимъ образомъ внезапно похищается: поднимается вверхъ вмѣстѣ съ золотыми качелями. Само солнце послѣ нѣкоторыхъ препятствій наконецъ женится на Грозданкѣ и успокоивается (Лѣтоп. русск. литерат. и древн., т. III, отд. III, 6—7 стр.).—По славяно-русскимъ преданіямъ солнце точно также представляется мужчиной, царемъ, а не царицей, или красной дѣвицей. Такъ въ Ипатьевской лѣтописи мы читаемъ: „Солнце царь сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ бо мужь силенъ (П. С. Р. Л., т. II, 5 стр.)“. По русскимъ сказкамъ солнце—царь,—оно имѣетъ двѣнадцать сыновей и управляетъ чрезъ нихъ двѣнадцатью царствами (Журн. М. Н. Просвѣщ. 1846 г. LI, 50 стр.). Въ малорусской сказкѣ о Кати-горошкѣ, Покатигорошкѣ говорится о томъ же Царѣ—Солнцѣ, который каждую ночь возвращается „до своей господы“—солнцевой матери (Русск. Бесѣда 1856 г. III, 101 стр.).

Говоря о томъ, что русскіе язычники любили представлять себѣ солнце въ мужскомъ образѣ и весьма рѣдко въ женскомъ (порча первичной чистоты и свѣжести миѳическаго преданья), мы не можемъ обойти молчаніемъ тѣхъ изъ нашихъ изслѣдователей, которые думали какъ разъ наоборотъ. Имѣемъ въ виду А. Потебню и Ореста Миллера. Эти изслѣдователи, на-

ходясь подъ вліяніемъ западныхъ ученыхъ, въ родѣ Макса Мюллера, и данныхъ нѣмецкой и литовской миѳологіи, пытались доказать, что первоначально и въ русской миѳологіи солнце являлось женщиною. Само собою разумѣется, они не могли привести въ свою пользу ни одного древняго лѣтописнаго свидѣтельства, но зато ссылались на подложныя показанія, сфабрикованныя нашими старинными этнографами. Ревность этихъ изслѣдователей доходила до смѣшнаго; такъ напр. они придавали особенную важность тому слишкомъ ужь простому обстоятельству, что въ щедривкахъ, колядкахъ, великорусскихъ и малорусскихъ пѣсняхъ хозяинъ обыкновенно величается мѣсяцемъ, а хозяйка—солнцемъ: въ этомъ видѣли намекъ на то, что въ языческую эпоху русской жизни солнце представлялось женщиной, а не мущиной (Чтен. въ импер. общес. истор. и древн. росс. 1865 г. кн. III, I, 227—228; Опыт. ист. обозрѣнья русск. словесн. Ореста Миллера. Часть I, вып. I, 1865 г. 28 стр.). Мы лично въ величаніи хозяина мѣсяцемъ, а хозяйки—солнцемъ не видимъ никакого отголоска древне-языческихъ вѣрованій,—это просто вѣжливое, или ласковое прозвище, или прозвища и при томъ народъ вообще при неиспорченности и живости воображенія способенъ къ самымъ смѣлымъ уподобленьямъ и сравненьямъ. Нужно также помнить, что народъ далеко не всегда называетъ хозяина мѣсяцемъ, а хозяйку солнцемъ: здѣсь царитъ почти полный произволъ. Еще изъ древнихъ лѣтописныхъ сказаній мы знаемъ, что солнце было почетнымъ прозвищемъ князей и слѣдовательно мущинъ: митрополитъ Кириллъ называетъ Александра Ярославича солнцемъ Суздальской земли, княгиня Евдокія величаетъ своего мужа Димитрія Ивановича Донского рано заходящимъ солнышкомъ (П. С. Р. Л., т. IV, 353 стр.;—

т. V, 6 стр.). Точно также, какъ извѣстно, въ великорусскихъ былинахъ ласковый князь стольно-кіевскій Владиміръ прозывается краснымъ солнышкомъ; замѣчательно, что имя того-же самаго Владиміра у малоруссовъ связано съ словомъ „мѣсяцъ„: „Ой мѣсяцю Володимере (Максимовичъ)"! Выводъ отсюда возможенъ только одинъ: народъ безразлично называетъ одно и тоже лицо, мущину, или женщину, то мѣсяцемъ, то солнцемъ. Народныя пѣсни вполнѣ подтверждаютъ этотъ выводъ; мало того, въ нихъ иногда одно и тоже лицо въ одно и тоже время величается и мѣсяцемъ и солнцемъ: „Не свѣтелъ-то мѣсяцъ свѣтитъ, не красное солнце грѣетъ—пришелъ батюшка родимый" или „Анна (имя жены), душечка моя, Петровна, сердце мое! Я не свижу—тужу по тебѣ, я увижу—обрадуюся, будто красному солнышку, будто свѣтлому мѣсяцу (Лѣтоп. рус. литерат. и древн. Н. Тихонравова т. IV отд. 11, 72 стр.; Пермскій сборникъ. Книж. II, 139 стр.=изъ Чердыни)".

Русскія простонародныя пѣсни и особенно малорусскія колядки часто прямо рисуютъ себѣ солнце въ мужскомъ образѣ: такъ оно нерѣдко является братомъ или товарищемъ мѣсяца и дробнаго дождика. „Зъ за той гори, зъ за високоі., видни ми виходятъ трёхъ братівъ ріднихъ: еденъ братцейко—світле сонейко, другий братцейко—ясенъ місячокъ, третій братцейко—дробенъ дожчейко". „Та вжежъ до тебе въ рікъ Бігъ приходитъ, въ рікъ Бігъ приходитъ—три товариши; первий товаришъ—ясне соненько, другій товаришъ та білий місяць, третій товаришъ—дрибній дожчикъ" „Цы (ци) дома биваешь, пане господарь? Твои рынойки позамѣтаны, твои столойки понадкрываны, за твоимъ столомъ трои гостейки—еденъ гостейко—свѣтле сонейко, другій гостейко—ясенъ мѣсячокъ, третій гостейко—дробенъ дождже йко (Бесѣда. 1872 г. кн. IV,—апрѣль, 30—31

стр.; Поэт. воззр., т. Ш, 754 стр.). Нельзя не замѣтить, что въ нѣкоторыхъ колядкахъ солнце повидимому представляется и женщиной, но намеки колядокъ слишкомъ неопредѣленны, такъ что въ нихъ можно видѣть или простую метафору, или въ крайнемъ случаѣ позднѣйшее извращеніе миѳа, или религіознаго вѣрованья. „Поихавъ Иванцё до гіръ на вино, самъ молодъ, гей самъ молодъ, самъ молодейкий, у тимъ лісойку у зеленейкимъ спочивать; подибали (встрѣтили) жъ го сімъ розбійниківъ, стали ся его вивидовати: „ци (чи) маешъ ти, Иванцю, ридного батейка?“—Въ мене батейко—ясенъ місячокъ! „Ци маешъ, Иванцю рідну матінку“.—Въ мене матінка—ясне сонейко! „Ци маешъ, Иванцю рідну сестройку“?—Въ мене сестройка—ясна зірнойка! „Ци маешъ, Иванцю, рідного братейка?—Въ мене братейко—сивъ соколойко (Бесѣда. 1872 г. кн. IV,—апрѣль, 27 стр.)“. „Изъ приведенной колядки объ Иванцѣ“, замѣчаетъ по этому поводу Н. Костомаровъ, „у котораго отецъ—мѣсяцъ, а мать—солнце, видны слѣды представленія солнца въ женскомъ видѣ и при томъ въ любовныхъ отношеніяхъ къ мѣсяцу (Ibidem. 36 стр.)“. Мы лично не видимъ ничего подобнаго и не придаемъ особеннаго значенія тому обстоятельству, что Ивась, или Иванцё называетъ солнце своею матерью,—вѣдь тотъ же самый Иванцё называетъ своимъ братомъ „сиваго“ сокола; и если въ одномъ случаѣ видятъ слѣды языческихъ преданій о солнцѣ—женѣ мѣсяца, то пусть и въ другомъ—усматриваютъ обожаніе птицъ (сокола), или вообще зоолатрію. Что особенно страннаго представляетъ отвѣтъ Иванця, чтобы быть поводомъ къ мистическимъ гипотезамъ; если Иванцё не говоритъ о своемъ обыкновенномъ отцѣ, или матери, а приписывается въ родство къ небеснымъ свѣтиламъ и птицамъ, то не также ли говорятъ о своихъ роди-

чахъ разбойники, герои народной литературы, искатели приключеній и вообще всѣ тѣ, кого не удовлетворяетъ узкая сфера семейнаго быта и кого привлекаетъ разгульная жизнь независимаго безшабашнаго гуляки и удальца?... Для удалаго искателя приключеній нѣтъ ни роду, ни племени, ни отца, ни матери: его отецъ и мать—мать сыра земля, быстрая рѣка, дремучій лѣсъ, солнце и мѣсяцъ, степь широкая, сабля вострая, пуля мѣткая. Если—такъ, то въ словахъ Иванця нужно видѣть обычный уклончивый образный отвѣтъ смѣльчака, не связаннаго, или не дорожащаго семейными узами. А потому въ отвѣтѣ Иванця мы не видимъ никакого отголоска миѳическихъ вѣрованій, но за то въ немъ нельзя не замѣтить эпической свѣжести красокъ, и намъ невольно приходятъ на умъ подобныя же живописно-эффектныя рѣчи Всеволода о курянахъ: „А мои ти Куряни свѣдоми къмети, подъ трубами повити, подъ шеломы възлелѣяны, конець копія въскръмлени... (Слово о полку Игоревѣ).

Русскіе славяне, подобно многимъ другимъ народамъ, любили представлять себѣ сонце въ видѣ колеса: „Колесомъ, колесомъ въ гору сонце йде (малорусс. пѣсн.), или колесомъ соничко въ гору заходить (бѣлорусск. пѣс.—Чтенья въ имп. общ. истор. и древ. росс. 1864 г. кн. I, 102,—1873 г. кн. IV, 70 стр.). Не трудно замѣтить, что русскій народъ не смѣшивалъ солнце съ колесомъ, а только уподоблялъ послѣднему: живое воображеніе особенно склонно къ сравненіямъ, метафорамъ и олицетвореніямъ. Латыши и вообще литовцы, какъ одаренные особенно сильной фантазіей, говорятъ о дѣйствительныхъ солнцевыхъ колесахъ, солнцевой колесницѣ и солнцевыхъ коняхъ: „Солнце въѣхало въ садъ съ яблонями; у него девять колёсъ и сто коней“, „Солнце... сидитъ на горѣ, держа въ рукѣ золотыя вожжи... черезъ боръ оно ѣдетъ въ колесницѣ (Сборн.

антрокологич. и этногр. статей о Россіи. В. А. Дашкова. кн. II, 1873 г., 31—32 стр.)". Проходя длинный дневной путь, солнце отъ скуки забавлялось золотыми яблоками. Такъ въ одной веснянкѣ является предъ нами таинственное дитя—младенецъ,—играющее золотымъ яблокомъ: „Ой чимъ воно цятаеться? Срібними орішками. Ой чимъ воно підкидеться. Золотимъ яблучкомъ (Бѣсѣда 1872 г. кн. VIII,—августъ 44 стр.)". О томъ же самомъ миѳическомъ дитяти говорится вообще во многихъ колядкахъ и веснянкахъ, только вмѣсто обычнаго золотого яблока мы иногда встрѣчаемъ червонное яблоко, орѣхи и даже карты (Чтенья въ императ. общ. истор. и древн. росс. 1866 г. кн. I, III.=Матеріалы, 610; Поэт. воззр.; т. III, 755 стр.). Что это таинственное дитя есть именно солнце, объ этомъ мы знаемъ не изъ хитроумныхъ соображеній фантазирующихъ миѳологовъ, а изъ прямого и яснаго свидѣтельства латышскихъ пѣсенъ: „Солнце заходитъ вечеромъ, перебрасывая золотое яблоко: всходя утромъ на небо, оно сѣетъ чистое серебро (Сборникъ антропологич. и этнограф. статей. о Россіи В. А. Дашкова, кн. 11, 33 стр.)". Достигая запада, прежде бодрое солнце сильно утомлялось, изнемогало, или, говоря образно, изъ красиваго дитяти (панича) дѣлалось или становилось сѣдымъ престарѣлымъ дѣдомъ; тогда, скрываясь отъ взоровъ нескромныхъ свидѣтелей, оно купалось въ волнахъ воздушнаго океана и снова пріобрѣтало свѣжесть силъ и молодость. О купаньѣ солнца въ волнахъ воздушнаго океана говоритъ темное малорусское преданіе., „Сонце ся въ морѣ купае (Поэт. воззр. т. II, 124 стр.)" или „А въ недѣлю рано, море ся розыграло; а не море тото грае, але сонце ся купае (Чтенья въ импер. общ. ист. и древн. росс. 1872 г. кн. III, ч. III, 336 стр.). Нельзя не сознаться, что латышскія пѣсни говорятъ гораздо яснѣе и по-

дробнѣе о томъ же самомъ купающемся солнцѣ: „Когда солнце склоняется вечеромъ, оно ложится въ золотую лодочку; когда солнце всходитъ утромъ, лодка остается, качаясь на морѣ (Сборн. антроп. и этнограф. стат. В. А. Дашкова. кн. II, 30 стр.)“ или „Кто видѣлъ, кто говорилъ, что солнышко спитъ по ночамъ? Днемъ оно бродитъ по зеленой рощѣ, а ночью по морскимъ волнамъ (Ibidem. 33 стр.)“ Изъ сравненья русскихъ и латышскихъ преданій очевидно, что по первичному древнему представленію солнце всю ночь бодрствовало, ему нужно было переплыть воздушный океанъ: какъ только солнцева золотая лодочка достигала востока, солнце оставляло ее и снова пускалось въ дневной путь—начиналось утро.—Впослѣдствіе наивная фантазія младенчествующаго народа создала сказаніе о солнцевой матери, о спящемъ солнцѣ и солнцевомъ царствѣ. Говорятъ, будто солнце спитъ на мягкомъ ложѣ, или отдыхаетъ отъ дневныхъ трудовъ на колѣняхъ своей старой матери. По народному преданію и ночью и зимою солнце пребываетъ въ своемъ солнечномъ царствѣ. Солнце живетъ въ золотыхъ палатахъ, у него есть сады съ золотыми яблоками, источники, текущіе серебромъ и золотомъ (Поэт. воззр. т. I, 198 стр.); всѣ мелкія вещицы и домашняя посуда, въ родѣ простой кружки, или корыта, слиты изъ чистаго золота (Русск. Бесѣда. 1856 г. III, 101 стр.). Для всякаго понятно, что преданіе о золотыхъ яблокахъ, источникахъ, золотомъ корытѣ первоначально обязано своимъ происхожденіемъ фигурально-образной рѣчи: золотисто—блѣдные лучи солнца освѣщаютъ земные предметы, и они кажутся золотыми. Такъ въ одной малорусской пѣснѣ „зеленій дубочекъ“ довольно просто совѣтуетъ бѣлой березѣ не хвалиться бѣлизною своей коры: „Ой обізветься зеленій дубочокъ“:

ой не хвалися, біла березонька; не ти свою кору вибілила... вибілило кору яснее сонце (Бесѣда 1872 г. кн. VIII,— августъ 28 стр.)“. Въ соотвѣтствующей латышской пѣснѣ мы встрѣчаемъ гораздо болѣе поэтически-живыя выраженія о золотистыхъ лучахъ солнца: „Перкунасъ отправился за сине море сватать себѣ невѣсту; за нимъ ѣдетъ солнце съ приданымъ, украшая лѣсныя деревья: оно даетъ дубу золотыя рукавицы, а клену перчатки золотыя: даритъ маленькой ивушкѣ золотыя закрученыя кольца (Сборникъ антропол. и этнограф. статей В. А. Дашкова кн. II, 25 стр.).

Солнце вообще ведетъ однообразную трезвую жизнь; но само собою понятно, нельзя и ему не повеселиться, или не поиграть; оно такъ и дѣлаетъ, довольно основательно замѣчая удивленнымъ, или осуждающимъ его людямъ: „Вы, дескать, люди, цѣлый годъ по сороку разъ играете—дайте мнѣ поиграть хоть одинъ разъ (Чтен. въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1873 г. кн. IV, смѣсь, 124 стр.)“ Играя солнце раздѣляется на многочисленные разноцвѣтные круги: изъ одного солнца дѣлается нѣсколько солнечныхъ круговъ. Въ нашихъ лѣтописяхъ нерѣдко говорится о трехъ, или четырехъ солнцахъ: „1204 г. Се паки иное знаменіе веліе явися на небеси: 3 солнца на востоцѣ, а четвертое на небеси на западѣ, а посреди неба аки мѣсяць великъ, подобенъ дузѣ; а стояху знаменія отъ утра до полудни (Новогородская вторая лѣтопись)“, 1470 г. „А тѣ три солнца необычная снидошася вмѣстѣ (Воскресенск. сп.; П. С. Р. Л., т. III, 128 стр.,—т. VIII, 157; Лѣтописецъ Русскій. 1792 г, т. I, 355 стр.)“. Точно также и латышскія пѣсни говорятъ иногда о девяти солнцахъ: „Я спросилъ у милой Марьи: гдѣ бы мнѣ высушить кафтанъ“? Высуши его, паренекъ, въ саду, гдѣ свѣтятъ девять солнцевъ (Сборн. антроп. и этногр. статей

В. А. Дашкова кн. II, 25 стр.)“. Судя по народнымъ сказкамъ, нужно думать, что солнце неравнодушно къ дивнымъ красавицамъ, въ родѣ морской панны, или прекрасной Анастасіи; но кажется, что въ этомъ отношеніи солнце черезъ-чуръ ужъ несмѣло и стыдливо Въ сказкѣ о Катигорошкѣ солнцева мать спрашиваетъ своего сына—солнце: „сыне мой! отчего ты прежде всходилъ червоннымъ, а теперь всходишь блѣднымъ“? Отъ того, мати, что прежде при моемъ восходѣ я встрѣчалъ прекрасную морскую пани, и какъ бывало взгляну на нее, такъ и покраснѣю; а теперь не вижу ее на морѣ (Поэт. воззр., т. II, 129 стр.)“.

Г. Аѳанасьевъ находитъ на Руси нѣчто подобное греческому миѳу о Фаэтонѣ. Такъ по словамъ малорусской сказки добрый молодецъ, зять солнца, съ дозволенія своего тестя (солнца) садится на солнечный стулъ, и выѣзжаетъ свѣтить міру вмѣсто самого „праведнаго солнца“; по неосторожности, или неопытности солнцевъ зять попалилъ не мало виноградниковъ (Поэт. воззр. т. III, 791 стр.). Значитъ русскій народъ объяснялъ наступленіе чрезмѣрно жаркихъ дней тѣмъ, что тогда свѣтило не солнце, а простой человѣкъ, хотя бы и родичъ солнца, который по непривычкѣ, или неумѣнью, не могъ соразмѣрить свой бѣгъ и дать людямъ столько тепла, сколько нужно. Народъ какъ бы такъ разсуждалъ: съ солнцемъ—что то случилось необычное, оно свѣтитъ и грѣетъ не такъ, какъ прежде, знать и въ-заправду, что это—не опытное, вѣчно ровное солнце, а кто-нибудь изъ его семьи, еще непопривыкшій къ дѣлу. По той-же самой причинѣ латыши думаютъ, что въ облачные дни свѣтитъ не само солнце, а солнцева служанка: „Когда солнышко само восходитъ, оно свѣтится, какъ зеркало; если же служанка сол-

нышка, то покрывается слоемъ облаковъ (Сборн. антр. и этнограф. статей В. А. Дашкова кн. II, 30 стр.)“.

Въ солнцѣ слѣдуетъ различать двѣ стороны: дѣятельную, или карающую и страдательную, или пассивную. О воюющемъ солнцѣ—карателѣ, истребляющемъ неугодныхъ ему людей и особенно преступниковъ, говорятъ древне-русскіе памятники. Въ извѣстномъ словѣ о полку Игоревѣ мы читаемъ: „Ярославна рано плачетъ въ Путивлѣ на забралѣ, аркучи: свѣтлое и тресвѣтлое слънце! всѣмъ тепло и красно еси: чему господине простре горячюю свою лучю на ладѣ вои? Въ полѣ безводнѣ жаждею имъ луци съпряже, тугою имъ тули затче (Историческ. христоматія Ѳ. Буслаева, 592 стр.)“.

Подъ 1366 г. русскихъ лѣтописей мы находимъ описаніе насилій и жестокостей надъ палестинскими христіанами, замѣчательное по наивнымъ представленіямъ о солнцѣ. „Того же лѣта князь Кюпрьскый плѣни Александрію, грады вся пожже и Срачины посѣче; и разгнѣвася на крестьяны царь Египетскій, посла въ Антіохію и въ Іерусалимъ и въ прочія грады, что ни есть въ области, имѣнія крестьянскія отня, и церкви разграбивъ заграде каменьемъ, и монастыри Синайскыя запусти и разори, Михаила патріарха и вся митрополиты распя, а иныхъ въверже въ темницю. Сего не терпя солнце луча своя скры: августа 7, въ въ часъ 3, бысть солнце аки треи денъ мѣсяць, ущербнувшюся ему съ сѣверные страны, мраку зелену отъ запада приходящу, и пребысть часъ, обратися рогы на полдень, потомъ къ земли, дондеже свѣта наполнися (П. С. Р. Л., т. IV, 65 стр.; срвн. т. VIII, 14 стр.; Русскій времянникъ, 1820 г. ч. I, 222; Истор. росс. В. Н. Татищева кн. IV, 207 стр.)“. Какъ можно судить по этому наивному разсказу лѣтописи, солнце представляется не мертвымъ предметомъ, а живымъ чув-

ствующимъ существомъ, негодующимъ на неправды и преступленія дикихъ варваровъ; бывшее въ 1366 г. солнечное затмѣніе было вызвано именно гнѣвомъ праведнаго солнышка на нехристей. Память о солнцѣ—карателѣ и донынѣ сохранилась въ малорусской пословицѣ: „Соньце бъ тя побило“.—Солнце не только само было грознымъ, непобѣдимымъ воиномъ (срвн. латинск. sol invictus),—оно также вливало отвагу и мужество въ сердце того, кто родился подъ солнцемъ, въ комъ преобладала солнечная стихія:... „Отъ солнца очи: тотъ человѣкъ богатыреватъ и безстрашенъ (Изъ погод. Сборн. Очеркъ домашней жизни и. нравовъ великорусс. нар. въ XVI и XVII стол. Н. И. Костомарова. 1860 г. 186 стр.)“. Словомъ несомнѣнно, что въ солнцѣ слѣдуетъ отмѣтить дѣйствующую, карающую сторону личности, которая довольно рельефно и живо бросается въ глаза изслѣдователя,—а потому намъ ничего не остается сдѣлать, какъ только подивиться болѣе чѣмъ странному и неосновательному мнѣнью историка С. Соловьева, обрекающаго солнце играть только пассивную роль среди другихъ славяно-русскихъ боговъ. „Молнія (Перунъ)“, говоритъ г. Соловьевъ, „являлась для язычника силою производящей, съ характеромъ божества высшаго, дѣйствующаго, правящаго по преимуществу, умѣряющаго, исправляющаго вредъ, наносимый другими божествами, тогда какъ солнце напр. и для покланяющагося ему язычника являлось чѣмъ то страдательнымъ, не имѣющимъ распорядительной силы въ природѣ, подчиненнымъ (Ист. Россіи С. Соловьева. Изд. 4. т. I, 82 стр.)“.

Солнце не только побѣдоносно борется съ людьми и грозно караетъ ихъ, но и само подвергается серьёзной опасности со стороны небесныхъ змѣевъ. Подъ 1064, или 1065 г. мы читаемъ въ лѣтописяхъ такого рода за-

мѣтки:... „и солнце премѣнися, и не бысть свѣтло, но акы мѣсяць бысть, егоже невѣгласи глаголють снѣдаему сущю“ или „бысть знаменіе въ солнцѣ; премѣнися солнце и не бысть свѣтло, но аки молодой мѣсяцъ, о немъ же не разумніи глаголютъ снѣдаему быти отъ змія (Лѣт. по Лавр. списку. Археограф. комм. 1872 г. 160 стр.; П. С. Р. Л., т. IX, 92—93; Лѣтопис. Русскій, т. I, 159 стр.; Ист. росс. В. Н. Татищева кн. II, 118 стр.). Какъ оказывается, русскіе славяне вѣрили, что во время солнечныхъ затмѣній небесный змѣй, или змѣи хотѣли проглотить (пожрать) ненавистное имъ солнце. Подобнаго же взгляда на причину солнечныхъ затмѣній держались калмыки (Татищевъ, кн. II, 273 примѣч. стр. 433) и древніе индѣйцы (Поэт. воззр. т. I, 749 стр.). Какъ-бы то ни было, но между змѣемъ и солнцемъ дѣло доходило до рукопашной схватки, и первому иногда удавалось нанести послѣднему (солнцу) кровавыя раны:... „явися солнце, кровавы лучи испущающи съ дымомъ“, или „погибе солнце“ и потомъ „обратися въ кровь“. Но небесные, или воздушные змѣи никогда не могли окончательно сгубить, или надолго задержать въ своей пасти проглоченное солнце, потому что „солнце“, какъ вѣритъ и теперь русскій народъ „въ ящикъ не запереть (Пермск. сборн. кн. I, отд. II, 129 стр.)“.

По вѣрованьямъ русскаго народа солнце было богомъ плодородія, созрѣвшихъ ягодъ и спѣлаго хлѣба (напр. ржи=жита, пшеницы=яровинки).... Происхожденье подобныхъ представленій о солнцѣ слишкомъ уже просто и естественно, чтобы быть для всякаго понятнымъ: народъ просто констатировалъ всѣмъ бросающійся въ глаза фактъ вліянія солнечной теплоты на спѣлость или созрѣваніе земныхъ плодовъ. „И вітеръ віе, и сонце гріе, и калина спіе (Бесѣда 1872 г. кн. VIII,

18 стр.).“ или „Охъ ты ягодка самородинка, распрекрасное мое деревцо !Ты когда взошла, когда выросла, ты когда цвѣла, когда вызрѣла?—Я весной взошла, лѣтомъ выросла, я зарей цвѣла, солнцемъ вызрѣла (Пѣсни, собран. П. В. Кирѣевскимъ. Вып. VIII, 278—279 стр.) Подобно русскимъ племенамъ и латыши видятъ въ солнцѣ виновника урожаевъ и неурожаевъ: „Солнышко брело по полю съ рожью, приподнявъ свой плащикъ; тамъ, гдѣ оно плащикъ спуститъ, рожь на полѣ пригибается (Сборн. антропологич. и этнограф. стат. В. А. Дашкова, кн. II, 32 стр.). Изъ представленій о солнцѣ, какъ о богѣ плодородія, естественно возникло подобное же представленіе о солнцѣ-батюшкѣ, кормильцѣ своихъ смертныхъ дѣтей: „Солнушко—вёдрушко! выглянь въ окошечко; твои дѣтки плачутъ, ѣсть-пить просятъ (великорусск.) или „Сонечко—сонечко! виглянь у виконечко; твои дитоньки плачуть, истоньки хочуть (малорусск. Поэт. воззр., т. I, 68; Чтен. въ имп. обществ. истор. и древн. росс. 1874 г., кн. I, матер. отечествен. 65 стр.)“.

Намъ остается сказать еще нѣсколько словъ о брачномъ значеніи солнца. Кормилецъ—батюшка, пресвѣтлое солнце въ своихъ заботахъ о своихъ дѣткахъ—людяхъ не оставило безъ вниманія и этотъ вопросъ, столь важный для человѣческаго счастія и благополучія. Не только у насъ на святой Руси, но и вообще у арійскихъ народовъ солнечные боги были покровителями и установителями брачной жизни. По древнимъ вѣдійскимъ вѣрованіямъ земной бракъ былъ только подобіемъ таинственнаго брака Сурійи (солнца) съ Сомою (луною) (Развѣдки о древнѣйш. русь—слав. грамотности А. С. Великанова. 118 стр.). По латышско-литовскимъ вѣрованіямъ солнце—матушка (Саулэ, Саула—матула) бываетъ настолько любезна и предупре-

дительна къ жениху и невѣстѣ, что охотно принимаетъ на себя нелегкій трудъ готовить невѣстино приданое: „Перкунасъ отправился за сине море сватать себѣ невѣсту; за нимъ ѣдетъ солнце съ приданымъ, украшая лѣсныя деревья“, или „Мѣсяцъ—батюшка долю выдѣлялъ; солнце—матушка приданое готовила (Сборн. антропол. и этнограф. статей В. А. Дашкова, кн. II, 25 стр.; Сборн. статей, чит. въ отд. русск. яз. и слов. имп. академ. наукъ, т. II, № 2., 1867 г., 5 стр.)“. Вѣроятно, что подобныя же представленія о солнцѣ ходили и у насъ на Руси. Прежде всего обращаемъ вниманіе на извѣстный книжный разсказъ Ипатіевской лѣтописи о мнимыхъ египетскихъ царяхъ Гефестѣ и Геліосѣ. Феостъ=Гефестъ=Сovарогъ, Сварогъ уничтожилъ въ Египтѣ бывшій до него развратъ, установилъ законный бракъ: моногамію („и встави единому мужю едину жену имѣти, и женѣ за одинъ мужь посягати)“, и издалъ строгіе законы противъ прелюбодѣевъ, присуждавшіе къ смертной казни виновниковъ. Конечно это извѣстіе значительно подновлено противъ Гезіода. По Гезіоду Зевсъ гнѣвался на людей, которые при помощи Прометея похитили небесный огонь. Чтобы наказать преступныхъ людей, ковачъ Гефестъ, по приказанью Зевса, создалъ изъ земли и воды чудную, прелестную и очаровательную дѣву Пандору. Пандора прельстила Прометеева брата, Эпиметея, который вступилъ съ нею въ брачный союзъ. Таково было начало и происхожденіе перваго брака принесшаго много горя и несчастій дотолѣ блаженному человѣчеству. Но возвращаемся къ Ипатіевской лѣтописи; по ея словамъ преемникомъ Феоста=Сварога былъ Геліосъ=Солнце=Дажьбогъ. Царь—Солнце поддерживалъ и охранялъ отеческія постановленія о бракѣ: однажды напр. онъ приказалъ казнить любовника богатой египтянки, а

самое египтянку предалъ обiщему поруганiю „и пусти ю водити по земли въ коризнѣ=укоризнѣ (П. С. Р. Л., т. II, 5 стр.)“. Что касается до этого мѣста лѣтописи, то давно-давнымъ извѣстно, что оно взято изъ греческаго хронографа Малалы. Лѣтописецъ подставилъ только имена русскихъ боговъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ должно сознаться, что русскiе боги соотвѣтствовали греческимъ. А потому съ вѣроятностью слѣдуетъ предполагать, что и русскiй Дажьбогъ=Солнце, подобно греческому Гефесту, или Гелiосу, былъ покровителемъ брака. Такое предположенiе тѣмъ естественнѣе и справедливѣе, что и современныя малорусскiя свадебныя пѣсни часто вспоминаютъ про солнце: „А въ недѣлю рано море ся розыграло; а не море тото грае, але сонце ся купае; то не сонце ся купае, молодый потопае (Чтен. въ импер. общ. истор. и древн. росс. 1872 г. кн. Ш Ш=Мат. Слав. 336 стр. срвн. 361)“. Косвенныя указанiя русскихъ суевѣрныхъ обрядовъ не оставляютъ сомнѣнiя въ томъ, что древне-русскiй бракъ совершался въ честь бога-солнца и былъ подъ его покровительствомъ. Такъ и въ настоящее время, по словамъ г. Аѳанасьева, въ Архангельской г. „на свадьбахъ женихъ и невѣста, ихъ родичи и гости выходятъ изъ—за стола по солнцу“ (Поэт. воззр., т. I, 181 стр.). Очевидно что это тотъ же самый древне-русскiй языческiй обычай, о которомъ упоминаетъ одинъ рукописный сборникъ второй половины XVII столѣтiя... „да и иныя вражьи есть затѣи: кругъ стола всѣмъ поѣздомъ ходятъ (Истор. очерки русск. народн. слов. Ѳ. Буслаева. т. I, 47 стр.)“. Чтобы понять смыслъ и значенiе этихъ брачныхъ обычаевъ, нужно помнить, что и въ вѣдiйскую эпоху у древнихъ индѣйцевъ всѣ жертвоприношенiя, въ томъ числѣ и тѣ, которыми сопровождался брачный обрядъ, совершались „по солнцу“=

„посолонь“. Когда индѣйскій жрецъ приносилъ богамъ. или богу утреннюю жертву, онъ обращался лицомъ на востокъ, полуденную—на югъ, вечернюю—на западъ: значитъ вообще религіозное служеніе богамъ совершалось „посолонь“, потому что и въ древней Индіи, какъ нужно думать, культъ бога—солнца=„лучистаго“ „Бага“ предшествовалъ позднѣйшему культу громовника Индры (Развѣдки о древнѣйш. русь-слав. грамотности А. С. Великанова. 1878 г., 56—57, 117—118, 270—271 стр.).

Въ заключенье считаемъ нелишнимъ замѣтить, что мы, подобно г. Аѳанасьеву, думаемъ, что пристрастіе русскихъ раскольниковъ=старообрядцевъ къ „церковнымъ выходамъ посолонь“ имѣетъ языческое происхожденіе (Поэт. воззр. т. I, 181 стр.). Историческіе факты вполнѣ благопріятствуютъ этому предположенью. Насколько можно судить по религіознымъ спорамъ о хожденіи, или нехожденіи „посолонь“, возникшимъ при великомъ князѣ Іоаннѣ III Васильевичѣ и митрополитѣ Геронтіѣ, хожденіе „посолонь“ было туземнымъ обычаемъ и имѣло своими защитниками туземныхъ кривотолковъ, а потому очень естественно, что оно возникло изъ древне-русскихъ вѣрованій. Между тѣмъ сторонники митрополита Геронтія, защищавшіе церковные выходы противъ солнца, ссылались на ненаціональные греческіе обычаи аѳонскихъ иноковъ: „овіи по митрополитѣ (Геронтіѣ) глахолаху архимандриты и игумены, иной рече: во Святѣй горѣ видѣлъ, что также священали церковь, а со кресты противъ солнца ходили (см. напр. 1478 и 1479 г. Софійскій второй лѣтописи: П. С. Р. Л., т. VI, 221—222, 234 стр.; Софійск. Временникъ, ч. II, 202, 224; срвн. Церковн. Росс. Истор. митр. Платона. ч. I, 333—334; Истор. русск. церкви. Макарія т. VI, 65 стр.)“.

III. Хорсъ или Хросъ.

Транскрипція имени солнечнаго божества „Хорсъ“ вообще довольно разнообразна; словомъ переписчики и книжники также небрежно и произвольно относились къ имени Хорса, какъ и къ имени Дажьбога; отсюда произошло немало варіантовъ этого слова: Хърсъ, Хорсъ (Лаврентьевск. л., Густинская, Никоновская, Кенигсбергск., Лѣтописецъ Переяславля—Суздальск. Русск. Времянникъ; Лѣтоп. Русскій, Слово христолюбца, ркп. XIV в., Слово св. Григорія, ркп. конца. XIV в.), Хóрсь (Слово и откровен. св. апостол. ркп. XVI в.), Хоръсъ (Ипат. л.), Харсъ (Софійск. первая лѣтоп., Софійск. Времянн. Воскресенск. сп., Тверск. лѣт., Книга Степен.), Хорій (Архангелогородск. л.), Хръсъ (Слово о полку Игоревѣ), Хросъ (см. Пролога. Слово о св. князѣ Володимірѣ, или Житіе св. Владиміра), Хэрсъ (Слово св. Григорія Богосл. по рукописи Кирилло-Бѣлозерск. мон. XVII в.), Хоурсъ (Слово св. отца нашего Іоанна Златоуст. ркп. XIV в.), Гурсъ (Сказ. о Мамаевомъ побоищѣ), Корша или Хорсъ=Корсъ (Синопсисъ, Подробная лѣтопись).

На транскрипцію имени Хорса вліяли многія обстоятельства: сербскія и болгарскія рукописи, умничанье древне-русскихъ книжниковъ, выдумавшихъ наприм.

Хорія, предполагаемаго бога холода, снѣга и вѣтровъ, небрежность переписчиковъ. Во всякомъ случаѣ при разнообразіи варіантовъ имени Хорса нельзя обращать слишкомъ много вниманія на всякую мелочь, чтобы видѣть въ ней подтвержденіе своимъ предвзятымъ взглядамъ: многое, по поводу чего любятъ похитрить, гораздо проще объясняется небрежностью и произволомъ переписчиковъ. Говоря все это, мы имѣемъ въ виду Всеволода Миллера. Этотъ изслѣдователь думаетъ напр., что транскрипція слова о полку Игоревѣ „Хръсъ“ болгарская и противорѣчитъ русской „Хърсъ“, или Хорсъ. Подобно Е. Барсову мы думаемъ гораздо проще и считаемъ обѣ формы слова „Хорсъ“ русскими. И въ самомъ дѣлѣ какъ Хърсъ (Лавр. л.) предполагаетъ Хорса, такъ и Хръсъ (слово о полку Игор.) предполагаетъ Хроса русскихъ прологовъ. (Извѣстно, что ъ переходитъ въ *о*.).

Древне-русскій Хорсъ, или Хросъ имѣетъ сходство, а можетъ быть вполнѣ тождественъ съ Вацерадовымъ Кѣртомъ, дѣдомъ Радигоста (Радагаста), хорутанскимъ „K'rt“—омъ, литовскимъ Gurko (Гурко), или иначе прусско-литовскимъ Курко=(Гурко), Крикко, саксонославянскимъ Кродо. Гурко=Курко=Курхо, или Крикко, былъ по представленіямъ прусско-литовскихъ племенъ богомъ плодородія, урожая хлѣбовъ и винныхъ лозъ; главный шумный праздникъ его совпадалъ съ уборкою хлѣба и плодовъ (Русск. простонар. праздн. Вып. I, 95 стр., Москвитянинъ. 1851 г. ч. Ш. № 9 и 10, 107 стр.). Сходство или родство русскаго Хорса съ литовскимъ „Гурко“ было настолько очевидно и такъ само собою бросалось въ глаза, что это повидимому хорошо понимали и древне-русскіе книжники. Такъ въ Подробной лѣтописи мы читаемъ: „Тогда Мамай видѣ погибель свою, нача призывати суетные боги своя,

Перуна, Савато, Ираклія (ужъ конечно Геракла, Геркулеса), Гурка и мнимаго великаго способника своего Магомета (Подробная лѣтоп. ч. I, 169 стр.)". Очевидно, что русскій книжникъ смѣшалъ Хорса русскихъ лѣтописей съ литовскимъ „Гурко", потому что въ другихъ варіантахъ того же самаго сказанія говорится не о Гуркѣ, а о Гурсѣ или Хорсѣ (ср. Сказ. русск. нар. кн. IV, 80 стр.). Саксоно-славянскій „Кродо" по значенью своему былъ почти тѣмъ же, чѣмъ былъ у литовцевъ Гурко. Кродо представлялся, или точнѣе изображался въ видѣ старца, или по крайней мѣрѣ мужа среднихъ лѣтъ; этотъ старецъ, подпоясанный льнянымъ поясомъ, босыми ногами стоялъ на огромной рыбѣ, въ лѣвой рукѣ держалъ колесо, а въ правой сосудъ, наполненный цвѣтами и плодами (Русск. простонар. праздн. Вып. I, 135 стр. Русск. Бесѣда. 1857. IV, ч. I, отд. II, 94). Изъ сопоставленья древне-русскаго Хорса съ литовскимъ Гурко и саксоно-славянскимъ Кродо можно заключать, что и нашъ Хорсъ былъ богомъ весенняго солнца и весенней природы: цвѣтовъ, травъ, хлѣба и плодовъ.

Нѣкоторые изслѣдователи полагаютъ, что русскій Хорсъ тоже, что главный богъ сабинянъ Kurinos=Марсъ, богъ войны, а сабинскому „Kurinos" соотвѣтствуетъ литовское прозвище солнца и его главнаго жреца Kuriejis (Времен. имп. обществ. истор. и древн. росс. 1853. кн. XVI, 1=изслѣдованія. 30 прим., 16 стр.). Не безъинтересно и мнѣнье М. А. Максимовича о Хорсѣ: „ Мое мнѣніе, замѣчаетъ г. Максимовичъ, то, что Хорсъ сроденъ съ греческимъ Гаресомъ или Ареемъ, съ индійскимъ Хари, съ египетскимъ Горосомъ старшимъ, т. е. онъ былъ богъ войны (Собраніе сочиненій М. А. Максимовича, т. III, 654 стр.). Нѣтъ никакихъ особенныхъ причинъ не признавать Хорса богомъ вой-

ны; за то кое-что говоритъ въ пользу этого мнѣнья: а) двойникъ Хорса, другой солнечный богъ славяно-русскаго народа, Яръ, или Ярило также былъ въ одно и тоже время и богомъ урожая, плодородія и богомъ войны, битвъ съ врагами; б) въ словѣ о полку Игоревѣ вѣщій князь Всеславъ вступаетъ въ состязаніе съ Хорсомъ „великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше“,—а извѣстно, что богатырь обыкновенно вызываетъ богатыря, удалецъ—удальца. Словомъ оказывается, что древніе русскіе историки были несовсѣмъ неправы, когда писали, что „славяне Хорса вмѣсто Марса почитали. (Росс. истор. Ѳ. Эмина, т. I, 283 стр.)“.

Нелишнимъ также считаемъ сблизить Хорса=Харса съ современнымъ индѣйскимъ бхутомъ Хару, имѣющимъ отношеніе къ солнцу и урожаю, какъ это видно изъ индѣйской молитвы: „О Хару, будь милостивъ! Хару богъ, подай день не жаркій! Хару богъ! Хару—на полѣ сѣмена да будутъ ровны! Хару богъ! Богъ, пусть ночью дождь идетъ! (Записки историко-филологическаго факультета импер. С.-Петербургскаго университета. 1877. ч. II. И. П. Минаевъ, 227)“.

Слово „Хорсъ“ въ лингвистическомъ отношеніи означаетъ, какъ мы уже знаемъ, солнце: персидск. Корешъ=Хорешъ, хоръ, хуръ=осетинск. chur=санскр. súrya, súra súr=египетск. Seris (сирисъ), Isiris, Oseris (Озирисъ)—солнце, богъ солнца. Хорсъ имѣетъ не мало соотвѣтствующихъ себѣ словъ одного и того же корня какъ въ русскомъ, такъ и вообще въ славянскомъ языкѣ: древне-русск. и церковно-слав. крѣсъ, крѣсины—солнцеповоротъ, solstitium, русск. воскресить, воскреснуть, нижегородск. акресилась—отдохнула, кресиво—огниво, кресать—высѣкать огнивомъ изъ кремня, быть на кресу, голова на кресу—быть здоровымъ и потому быть готовымъ къ работѣ; сюда-же нужно отнести сло-

венск. Kres—Ивановъ день, kresnik—мѣсяцъ іюнь, сербск. криjесъ—Ивановскій огонь, польск. кржéсацъ чешск. krésati—высѣкать огонь.

Вообще мы думаемъ, что не прибѣгая къ хитроумнымъ, но всегда далеко неубѣдительнымъ соображеніямъ, можно довольно легко вывести слово „Хорсъ“ изъ славянскихъ корней. Такъ напр. крѣсъ=kres=солнцеповоротъ прямо созвучно съ Хорсомъ и еще болѣе съ Хросомъ прологовъ: е вообще переходитъ въ о, какъ елень=олень, Елена=Олена, а потому и крѣсъ—кресъ=кросъ, к=х, какъ коронить=хоронить, областн. куторъ=хуторъ, и значитъ кросъ=хросъ,—такимъ образомъ вообще очевидна особенная близость словъ „кресъ“ и „Хросъ“. При этомъ должно имѣть въ виду то обстоятельство, что имена, или прозвища славяно-русскихъ боговъ вообще совпадали съ тѣми явленьями, которыя они собою олицетворяли.

Въ русской наукѣ—да и не въ одной русской,—какъ извѣстно, нѣтъ недостатка въ странныхъ гипотезахъ, бьющихъ на оригинальность и эффектъ; изслѣдователи какъ будто забывали то обстоятельство, что простота и безхитростность гипотезы, или теоріи—почти всегда необходимое условіе истины. Вотъ почему мы нисколько не удивляемся, что въ русской историко-филологической наукѣ много толковали про чужеземное происхожденіе Хорса. Начало такимъ толкамъ положилъ П. Прейсъ. „Слово: Хорсъ, говоритъ г. Прейсъ, чужое... оно заимствовано изъ арійской вѣтви языковъ. Сюда принадлежитъ и ново-персидское: хоръ или хуръ—солнце... древне-персидское имя царя Кира Kyros, Koros, Kouros“, семитская форма персидскаго слова „Корешъ“, „Хересъ“ (Ж М. Н. Просв. ч. XXIX, отд. IV, 35—36 стр.). Догадка Прейса о персидскомъ (древне-персидскомъ, зендскомъ) происхожденіи Хорса усвоена была и О. Бодянскимъ (Чтенья въ импер. общ.

истор. и древн. росс. 1846 г. № 2, 1=изслѣдованія, 10—11, 19—20 стр.). Со времени г. Прейса и Бодянскаго вошло въ привычку повторять: „Перкуны=Перуны, Хорсы и Семарглы—звуки прямо не славянскіе (Москвитянинъ 1851 г. ч. Ш. № 9 и 10, 99 стр.). К. С. Аксаковъ считаетъ Хорса, какъ и Перуна, „заморскимъ гостемъ (Полн. собр. сочиненій К. С. Аксакова. т. I, 312 стр.)“. Гораздо неопредѣленнѣе и условнѣе говоритъ о Хорсѣ А. Пыпинъ: „Быть можетъ... что между древними языческими божествами могли быть и заимствованныя у южныхъ арійскихъ народовъ, какъ напр. странный Хорсъ (Вѣстникъ Европы 1876 т. V, сентябрь, 301 стр.)“. Такъ-какъ мысль о чужеземномъ происхожденіи Хорса впервые была пущена въ ходъ г. Прейсомъ и у него выражена гораздо яснѣе и обстоятельнѣе, то мы и будемъ полемизировать только съ нимъ.

Г. Прейсъ представилъ три возраженья противъ туземнаго происхожденія Хорса: а) первая буква слова Хорсъ „х“ несвойственна русскому языку; народъ наоборотъ, встрѣчая этотъ звукъ въ иностранныхъ словахъ, измѣняетъ его въ к; „отъ этого Козаре, Корсунь“; б) конечная буква „с“ въ словѣ Хорсъ невозможна въ русскомъ и вообще въ славянскомъ языкѣ, мало того, по коренному закону славянской граматики звукъ с,—если это характеристика именительнаго падежа,—долженъ былъ, при переходѣ слова къ славянамъ, исчезнуть совершенно“; в) Хорсъ представляется (см. слово о полку Игоревѣ) великимъ господиномъ и слѣдовательно мущиной, между тѣмъ извѣстно, что славяне, подобно германцамъ и литовцамъ, видѣли въ солнцѣ госпожу, а не господина, и слѣдовательно женщину (Журн. М. Н. Просвѣщ. ч. XXIX. 1841 г. отд. IV, 35, 37 стр.).

Доказательства Прейса вообще далеко неубѣди-

тельны: а) если *х.* переходитъ въ *к*, то и наоборотъ въ томъ же русскомъ языкѣ *к* переходитъ въ *х*: лтш. ķars, пріятный, литовск. карштасъ (собственно горячій) =русск. хорошій, каккати=хохотать, корчма=харчма (чебоксарск. у.), литовск. куртасъ=областн. хортъ; б) конечный звукъ с не чуждъ славяно-русскому языку, какъ напр.: овесъ=сербск. овасъ (а не латинск. avena), колосъ, малорусскія имена: Ивась, Петрусь, Михась; в) солнце, какъ мы уже видѣли прежде, славяне вообще и русскіе въ частности представляли въ мужскомъ образѣ, а не въ женскомъ.—Если вообще доказательства въ пользу чужеземнаго происхожденія Хорса не имѣютъ никакого строго-научнаго значенія, то естественно остается признать Хорса туземнымъ древне-русскимъ богомъ; созвучіе Хорса съ персидскимъ словомъ „Корешъ" говоритъ только о сходствѣ, а не о заимствованьѣ „Тождественность имени, справедливо замѣчаетъ по этому поводу П. Голубовскій, только показываетъ, что персы и славяне позже раздѣлились, чѣмъ другіе народы арійской семьи (Кіевск. университетск. извѣст. 1882. ч. II, 8 стр.).

Древніе писатели, какъ напр. г. Стрыйковскій и г. Татищевъ, видѣли въ Хорсѣ бога веселья, пиршествъ и разврата, подобнаго Бахусу, или Вакху (Истор. росс. В. Н. Татищева ч. I, 17 стр.). Это мнѣнье не совсѣмъ несправедливо. Такъ мы знаемъ, что Хорсъ былъ богомъ игръ и народныхъ забавъ: отъ корня хоръ (Хорса) произошло слово хороводъ; Д. О. Шеппингъ считаетъ его символомъ обращенія солнца вокругъ земли (Русск. народн. въ ея повѣрьяхъ, обрядахъ и сказкахъ, 30 стр.). Въ связи съ корнемъ гор (Хорсомъ) можно поставить названія весеннихъ игръ: „горю, горю—дубъ", „горю, горю—пень (Русск. Бесѣда. 1856 г. III, 95 стр.; Бесѣда 1872 г. кн. IV, 64 стр.)". Такъ какъ весеннія игры

и хороводы имѣли любовное значенiе, то неудивительно, что древне-русскiй Хорсъ былъ богомъ любви и разврата. Факты языкознанья вполнѣ подтверждаютъ эту мысль. Отъ корня „гор“, „кур“ (Хорса) происходятъ слова huren (нѣмецк.), hure, hurer=развратничать, развратникъ, развратница, курва (распутная женщина)= сербск. курва, или курба=чешск. kurva.

Солнечный и земной огонь были вообще символами жизни: въ извѣстной дѣтской игрѣ „живъ, живъ курилка“ представляется живою горящая лучинка, или просто спичка. А помому нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что Хорсъ, какъ богъ солнца, по понятiямъ язычниковъ одѣвалъ землю цвѣтами и растенiями и возбуждалъ силы насѣкомыхъ и животныхъ. Что дѣйствительно славяне именно такъ думали о Хорсѣ, это можно видѣть изъ словъ, произшедшихъ отъ корня „гор, kres, kers“. какъ напр. гори—цвѣтъ, словенск. керсница= (kersnica)—свѣтящiйся ивановскiй жучекъ, рус. хортъ= хорв. hart, хорут. hert=сербск. хрт—охотничья, гончая собака.

Память о Хорсѣ сохранилась въ лицѣ двухъ славянскихъ божковъ Корочюна Крачуна и Курента. Корочюнъ (Карачунъ) очевидно тоже самое, что и Курентъ: объ нихъ и вспоминаютъ славяне въ одно и тоже время, на рождественскiя святки. Болгары и словенцы называютъ рождественныя святки Крачунъ; у карпато-руссовъ рождественскiй сочельникъ называется Керечуномъ=Кречуномъ (Кречунъ—вечеръ). (Историч. очерки нар. словесности Ѳ. Буслаева, 1, 45; Поэт. воззр. т. Ш. 760). Точно также въ новгородской первой лѣтописи весь рождественскiй постъ извѣстенъ подъ именемъ Карачуновскаго, Корочюна: „1143 г. Стояше вся осенина дъждева, отъ Госпожина дни до Корочюна, тепло, дъжгь (П. С. Р. Л., т. Ш, 9 стр.)“. Словенцы также

связываютъ свои преданія о Курентѣ съ святочными играми, святками (Заговѣнье зовется Sveti Kurent, Русс. Бесѣда 1857 г. Ш, 107 стр.).

Карачунъ вообще былъ не безъизвѣстенъ на Руси: такъ въ древности былъ Корочюновъ камень (Воскресенск. л.)., Карачуницкій погостъ (въ Шелонской пятинѣ,—Карамзинъ. И. Г. Р. IV, примѣч. 387; Русск. простонар. праздн. Вып. I, 15 стр. и 139) Русскія племена вообще рисуютъ Корочуна слишкомъ уже мрачными красками. „Дать Корочунъ, или Карачунъ", по мнѣнью г. Снегирева, значитъ убить, погубить (Русск. простонар. праздн. Вып. I, 139 стр.). Также толкуетъ это слово и г. Хомяковъ: „Карачунъ, санскрит. кратгана—убійство; это слово полагаю остаткомъ нашей миѳологіи и корень его вѣроятно совпадаетъ съ словомъ корча (Сравненье русскихъ словъ съ санскритскими. А. Хомякова. 1855 г. 22 стр.). Если вѣрить г. Терещенку, то „крачунъ происходитъ отъ крачу, выдергиваю шерсть изъ животныхъ (Бытъ русск. нар. А. Терещенко, ч. VII)". Въ виду всего этого тотъ же самый Терещенко считаетъ Карачуна богомъ (карпато-русскимъ) домашнихъ животныхъ и птицъ; въ новѣйшее время И. П. Калинскій въ своемъ церковно-народномъ мѣсяцесловѣ называетъ Карачуна или Крачуна злымъ божествомъ скотскаго падежа (Записки импер. русск. географическаго общества. По отдѣленію этнографіи. 1877 г. С. П. Б. т. VII, 321 стр.).

Какъ мрачная, злобная сторона Хорса удержалась въ Карачунѣ, такъ противуположная, благодѣтельная сторона личности древне-русскаго бога сохранилась въ воспоминаніяхъ о божкѣ Курентѣ. „Словенцы" представляютъ Курента „лукавымъ и веселымъ бѣсомъ, всегда со скрипкой, или дудкой, которыми онъ всякаго можетъ заставить плясать. Какъ ни страдай парень

отъ несчастной любви, онъ никогда этого не покажетъ, не то узнаетъ Курентъ, который такъ засвиститъ ему въ уши, что цѣлую недѣлю будетъ шумѣть въ головѣ. онъ исцѣляетъ игрою на скрипкѣ больныхъ, даетъ бѣднымъ платье и пищу, которыя крадетъ у богачей; словомъ, это богъ веселья и радости, распространяющій повсюду добросердечіе, довольство и счастье. (Русск. Бесѣда, 1857 г. Ш, статья В. Ф. Клуна, 107 стр.)“. Нельзя не замѣтить, что Курентъ является по преимуществу въ видѣ благодѣтельнаго существа, хотя при случаѣ непрочь и пошутить надъ влюбленнымъ парнемъ. Самою важною услугою Курента было спасенье рода человѣческаго во время потопа. По народно-краинскому (словенскому) преданью „во время потопа одинъ человѣкъ взобрался на высокую гору и, боясь, чтобы постепенно прибывающая вода не снесла его своими волнами, случайно ухватился за виноградную вѣтку, которую спустилъ съ неба богъ Курентъ; во все время потопа, онъ держался за эту вѣтку и питался ея гроздіями и виномъ (Знаніе 1877 г. Ш. Мартъ, 9 стр.; срвн. Поэт. воззр. т. II, 650 стр.).“.

Г. Аѳанасьевъ, которому вообще какъ-то особенно полюбились боги грозъ и молніи, видитъ въ Курентѣ громовника Перуна; игра Курента на скрипкѣ, свистъ и пляска—символическое представленіе бурной грозы. „Курентъ своей игрой на гусляхъ и дудкѣ изцѣляетъ болѣзни“, это толкуетъ г. Аѳанасьевъ, „весеннія грозы животворятъ природу, исцѣляютъ ее отъ ранъ, нанесенныхъ рукою зимы (Поэт. воззр., т. I, 334 стр.)“. Мы думаемъ, что вообще трудно и невозможно перетолковать, что Курентъ не былъ солнечномъ богомъ. Представимъ доказательства въ пользу отождествленья Курента съ Хорсомъ, или вообще съ солнцемъ: а) слово „Курентъ“ лингвистически созвучно съ Хор-

сомъ, Вацерадовымъ Киртомъ, Къртомъ (прибавь носовой звукъ н. б) Курентъ—богъ веселья, пляски и всякой радости и въ этомъ опять сходится съ солнечными богами народныхъ игрищъ, пьянства, пляски и разврата: Хорсомъ, Яриломъ и Переплутомъ; в) Курентъ протягиваетъ человѣку виноградную вѣтку=лозу; нѣчто подобное говоритъ про самое солнце (Хорса) одна словенская сказка: „солнце даетъ королевичу Янко золотую вѣтку (Чтенья въ импер. общ. истор. и древн. росс. 1865 г. кн. III, 164 стр.)“.

Русскіе памятники ничего не говорятъ о женской половинѣ Хорса; за то извѣстно, что у сербовъ (свидѣтельство г. Даміановича) была богиня Хора, очевидно соотвѣтствовавшая древне-русскому богу Хорсу; сербская Хора была богиней весенней и лѣтней теплоты разцвѣтающей послѣ зимняго сна природы. (Москвитянинъ, 1851 г. ч. III, № 9 и 10, 115 стр.; Русская народность въ ея повѣрьяхъ... Д. О. Шеппинга, 23, 95 стр.). Сербскую Хору мы отожествляемъ съ греческой Корой (Прозерпиной), дочерью Деметры: Кора также первоначально была богиней весны и урожая хлѣбовъ.

IV. Ярило и Яровица. Кострубъ=Кострубонько и Кострома. Страница изъ славяно-русской миѳологіи и этологіи.

Яръ=Ярунъ=Ярило=Яровитъ (Herovitus)=Руевитъ—различныя названія одного и того же солнечнаго божества (Объ обожаніи солнца. И. Срезневскаго, 23 стр.). Г. Снегиревъ сближаетъ русскаго Ярила съ греческимъ Ареемъ (Ares)—богомъ войны и Еротомъ (Eros)—богомъ любви (Русск. простонар. празд. Вып. IV, 52); нельзя также не сопоставить съ Яриломъ вѣдійскаго названія юнаго, радостнаго солнца-ребенка „Aruscha (Аруша)“, а также прозвища солнца „Arvan“ (Арванъ)—быстрый, бѣгущій, стремительный (Лѣт. русск. литер., Н. Тихонравова. т. V, 114—117 стр.). Никто не отрицалъ, что подъ Яриломъ (Яровитомъ) нужно разумѣть именно солнце, какъ это очевидно изъ фактовъ языкознанья: санскр.: aru, ravi—солнце, ра—огонь, зендск.: ri—свѣтить, греч. argós—блистающій, бѣлый. Въ частности изслѣдователи полагаютъ, что подъ Яриломъ нужно разумѣть собственно молодое=ярое солнце, божество весенняго времени. „Ярило“, говоритъ М. А. Максимовичъ, въ собственномъ и первоначальномъ его значеніи, есть богъ весны, Веснякъ (Русск. Бесѣда. 1856. III, 104 с.)“. Дѣйствительно въ словахъ, озна-

чающихъ весну, звучитъ корень „яръ“: галицко и карпаторусс. ярь-весна, польск. iar, iaro=чешск. gar, garo =сербск. jap=греч. ear=латинск. ver—тоже весна.

Отъ того-же корня „яръ“ происходятъ слова, указывающія на буйное мужество, неистовую страсть, любовь, какъ напр.: ярый—сердитый, вспыльчивый, страстный, яровый, яровистый-скорый, бойкій, ера, ерникъ (енисейск.)—забіяка, ереститься—браниться, ворчать, ярость—гнѣвъ, похоть, ярунъ—похотливый, сербск. japur—любовный жаръ.—Причина любовнаго значенія бога Ярила довольно простая: весною вмѣстѣ съ пробужденіемъ природы пробуждается и половая страсть. „23 апрѣля“, въ день весенняго Георгія, дѣвицы молятся святому „о дарованіи имъ жениховъ (Бытъ рус. нар. А. Терещенко. Ч. VI, 28 стр.)“. „По болгарскому обычаю“ раннимъ утромъ 1 мая (въ областяхъ къ югу отъ Балкана) болѣзненныя и неплодородныя женщины выходятъ на зеленѣющія луга и раздѣтыя катаются по росистой травѣ (Славянскій сборникъ. Спб. 1876 г. Т. III, отд. III, 29 стр.)“. Точно также по сказочному греческому преданію, записанному также и въ русскихъ лѣтописяхъ, Амазонки весною сходятся съ первыми попавшимися мужами: „Амазоняне же мужа не имуть; но аки скотъ бесловесный единою лѣтомъ къ *вешнимъ днемъ* оземьствени будуть, и сочтаются съ окрестными мужи, яко нѣкоторое имъ торжьство и велико празденьство время то мнять; отъ нихъ заченшимъ въ чревѣ, паки разбѣгнутся отсюда вси (Лѣт. по Лаврентьев. сп. Археограф. коммис. 1872, 15 стр. срвн. П. С. Р. Л.. Т. V, 86; Т. VII 265; Т. IX, 6; Т. XV, 25 стр.)“.

Въ связи съ корнемъ „яръ“ (Яриломъ) стоятъ названія весенняго хлѣба и вообще растеній и травъ, какъ напр. яровое—вообще весенній хлѣбъ, малорусс. яровина, яровинка—пшеница, новгородск. яровище—

поле, засѣянное овсомъ, сербск. јарица, јарина=польск. jarka=чешск. jarina—пшеница, лѣтніе плоды. Словомъ несомнѣнно, что Ярило былъ богомъ плодовъ земныхъ, урожая хлѣбовъ. Такъ дѣйствительно и думаютъ объ Ярилѣ бѣлоруссы. По ихъ представленіямъ Ярило-молодой, красивый парубокъ, „разъѣзжающій на бѣломъ конѣ и въ бѣлой мантіи; на головѣ у него вѣнокъ изъ весеннихъ полевыхъ цвѣтовъ, въ лѣвой рукѣ держитъ онъ горсть ржаныхъ колосьевъ, ноги босыя“. О благотворномъ вліяніи Ярила на ростъ хлѣбовъ, напр. ржи (жита), бѣлорусская пѣсня замѣчаетъ въ слѣдующихъ поэтическихъ выраженіяхъ: „А гдзѣжъ јонъ нагою—тамъ жито капбю, а гдзѣжъ јонъ ни зырне (взглянетъ)—тамъ кòласъ зацьвицё (Поэт. воззр., т. I, 441—442 стр.)“.

Ярило былъ богомъ домашняго скота, птицъ и вообще животныхъ, какъ это очевидно изъ словъ, происшедшихъ отъ корня „яръ“, напр.: русск. польск. чешск. ярка—молодая овца, овечка, сербск. јарац—козелъ, јаре, јарешце—козленокъ, греч. uros=лат. urus=древненѣм. ur=англійск. ure, ure—ox—дикій быкъ, буйволъ, болгарск. ѣрица—молодая шестимѣсячная курица, польск. ir, jer—луговой жаворонокъ.

Согласно съ указаніями лингвистики жрецъ Яровита (Ярила) считаетъ его не только богомъ весенней растительности, но и животныхъ: отъ Яровита зависитъ плодовитость домашняго скота. „Я богъ твой“, говоритъ жрецъ Яровита отъ имени самаго бога; „я тотъ, который одѣваетъ поля муравою, и листьями лѣса; въ моей власти плоды нивъ и деревъ, *приплодъ стадъ* и все, что служитъ въ пользу человѣка: все это даю чтущимъ меня, и отнимаю отъ отвергающихъ меня (изъ жизнеописанія св. Оттона. Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ. И. Срезневскаго, 24 стр.)“.

Въ половинѣ, или въ концѣ іюня солнце по народному представленію достигаетъ наивысшей силы своего развитія, и потомъ постепенно старѣетъ, убываетъ. Съ 12 іюня, т. е. со дня Петра Аѳонскаго, извѣстнаго подъ именемъ солнцеповорота, „солнце, какъ говорятъ, укорачиваетъ свой ходъ, а мѣсяцъ идетъ на прибыль", или что тоже—„солнце поворачиваетъ на зиму, а лѣто на жары (Зап. импер. русс. географ. общ. По отд. этнографіи т. VII, 408 ст.)". Если весною, въ концѣ апрѣля, народъ (бѣлоруссы) праздновалъ въ честь возрождающагося молодого солнца, то естественно было почтить особымъ празднествомъ и умирающее, старѣющее солнце. Празднество въ честь умирающаго солнца называется Яриловымъ игрищемъ, или погребеніемъ Ярила.—Хотя народъ обыкновенно и пріурочиваетъ время солнцеповорота ко дню Петра Аѳонскаго, но это только такъ говорится: въ дѣйствительности время солнцеповорота опредѣлялось только приблизительно и притомъ оно вообще колебалось соотвѣтственно той, или другой мѣстности, тому, или другому климату. А потому-то и погребеніе Ярилы (умирающаго солнца), Ярилово игрище совершалось не въ одно и тоже время, а вообще между Троицынымъ днемъ и Всесвятской недѣлей (Русск. простон. празд. Вып. IV, 57 стр.).

Весною (въ концѣ апрѣля) народъ представлялъ себѣ Ярила (возрождающееся солнце) молодымъ и красивымъ (Поэт. воззр., т. 1, 441 ст.); въ этомъ отношеніи и древне-русскія книжныя воззрѣнья не разошлись съ народными. Книжники аллегорически изображали весну=весеннее солнце въ видѣ царя—отрока: „Весна подобна царю—мужу *младу*, оболчену въ ризу свѣтлу и царску и вѣнецъ на головѣ его... (Правосл. Собесѣдн. 1860 г. Ч. 1, 446 стр.)". Въ

половинѣ іюня солнце достигало наивысшей степени своей силы: наступала пора наиболѣе продолжительныхъ дней и наиболѣе томительныхъ, сильныхъ жаровъ; выражаясь образно, народъ говорилъ, что это старѣется солнце=Ярило. А потому въ день лѣтняго солнечнаго празднества Ярила представляли уже не молодымъ парубкомъ, а дряхлымъ, безобразнымъ старикомъ. Такъ напр. у галичанъ (костромск. г.) изображалъ собою Ярила пьяный старикъ: „Близь Галича есть поклонная гора съ селомъ Туровскимъ... гдѣ и донынѣ, въ недѣлю Всѣхъ Святыхъ, галичане собираются по три дня праздновать и гулять. Назадъ тому нѣсколько лѣтъ, тамъ, напоивъ какого-нибудь старика, шутили надъ нимъ и забавлялись, какъ надъ представителемъ Ярилы. Дѣвки и молодцы въ праздничныхъ платьяхъ составляли круги и ходили хороводомъ съ пѣснями. Всякая поселянка, приближаясь къ кругу, дѣлаетъ ему поясной поклонъ, и потомъ, по приглашенію, вступаетъ въ хороводъ (Русск. простонар. праздн., вып. IV, 55—56 стр.)“.—

Ярилово празднество обыкновенно выражалось въ безшабашномъ разгулѣ, пьянствѣ, буйствѣ и развратѣ,—конечно все это такія общія черты, которыя одинаково приложимы и къ святкамъ и къ масляницѣ. —Для общаго представленія объ Яриловомъ игрищѣ не мѣшаетъ имѣть въ виду тѣ воронежскія вакханаліи въ честь бога Ярила, которымъ положилъ конецъ преосв. Тихонъ. „Въ Воронежѣ“, читаемъ мы у г. Снегирева, „до 1763 г. ежегодно отправлялся предъ заговѣньемъ Петрова поста до вторника самаго поста народный праздникъ, или игрище Ярило—остатокъ какого-нибудь тамъ древняго языческаго торжества. Въ сіи дни, на бывшую площадь въ городѣ, за старыми московскими воротами, стекались горожане и

окрестные сельскіе жители и составляли родъ ярмарки; къ этимъ днямъ въ домахъ по городу дѣлалось приготовленіе, какъ бы къ великому празднеству. На мѣстѣ позорища избирался міромъ человѣкъ, котораго обвязывали всякими цвѣтами, лентами и обвѣшивали колокольчиками. На голову надѣвали ему высокій колпакъ, сдѣланный изъ бумаги, раскрашенный и развязаный лентами; лице ему румянили, а въ руки давали позвонки. Въ такомъ нарядѣ, подъ именемъ Ярилы ходилъ онъ, пляшучи по площади, въ сопутствованіи (въ сопровожденіи) народа обоего пола. Это празднество сопровождалось играми, плясками, лакомствомъ и пьянствомъ, особенно кулачнымъ боемъ, который нерѣдко оканчивался смертоубійствомъ и увѣчьемъ людей (Ibidem, 58—59 стр.)".

Народъ вообще: „мужчины и женщины, парни и дѣвки" съ большимъ удовольствіемъ принималъ участіе въ Яриловомъ празднествѣ: благо представлялся удобный случай повеселиться и позабавиться. „А иные", говоритъ преосв. Тихонъ, „праздникъ сей, какъ я отъ здѣшнихъ старыхъ людей слышалъ, называютъ игрищемъ, которое издавна началось и годъ отъ году умножается, такъ что люди ожидаютъ его, какъ годового торжества. Но когда онъ приспѣетъ, то убираются празднующіе въ лучшее платье (Ibidem. 59 стр.)". Ярилово игрище было настолько любезно народу, что самое слово „Ярило" стало нарицательнымъ именемъ: „пойти на Ярилину". „на Ярилу посмотрѣть" значило просто отправиться на гульбище (гулянку). Такъ напр. въ одной народной пѣснѣ мы читаемъ: „Ужъ какъ звали молодца, позывали удальца, на игрище поглядѣть, на Ярилу посмотрѣть: ты Дунай мой, Дунай, сынъ Ивановичъ, Дунай (Русск. народн. пѣсни, собр. П. В. Шейномъ 1870. Ч. I, 186 стр.)".—

Развратная сторона Ярилова игрища никому не была столь любезна, какъ именно женщинамъ и краснымъ дѣвицамъ,—вполнѣ понятное явленіе, потому что женщина по старобытному языческому воззрѣнью считалась по преимуществу страстнымъ, чувственнымъ существомъ. „Я видѣлъ, говоритъ А. Терещенко, въ Малороссіи обрядъ, еще въ юношескіе мои годы, который обращалъ на себя мое особенное вниманіе. Послѣ всесвятскаго заговѣнья сходились по полудни женщины и казаки, чтобы погулять у шинка. Тамъ они пѣли и плясали до вечерней поры; потомъ, по захожденіи солнца, выносили на улицу мужское соломенное чучело со всѣми его естественными частями и клали въ гробъ. Развеселившіяся отъ спиртуозныхъ паровъ женщины подходили къ нему и рыдали: померъ онъ! померъ! Мужчины сходились на этотъ вопль, поднимали чучело, трясли и произносили: эге, баба не бреше! Вона знае, що ій (ей, женщинѣ, а не мужчинѣ) солодче меду.—Женщины продолжали вопить: якій же винъ бувъ хорошій, да якій услужливый. Смотрѣли на него любострастно и говорили: не встане винъ бильше. О якъ же намъ раставатися съ тобою! и що за жизнь, коли нема тебе.—Приподнимись хотя на часочекъ! но винъ не встае и не встане (Бытъ русск. народа. А. Терещенко. ч. V, 100—101 стр.)“. О развратѣ тверскихъ красныхъ дѣвицъ, праздновавшихъ въ честь Ярила, встрѣчаемъ довольно характерныя извѣстія: “Матери охотно отпускали своихъ дочерей на Ярилино гулянье, какъ они говорили: поневѣститься. Женихи высматривали невѣстъ, а невѣсты жёниховъ, но однако происходили дурныя послѣдствія отъ поневѣстиванія. Во время Ярилина разгула дозволялись обниманія, цѣлованія, совершавшіяся подъ вѣтвистыми деревьями, которыя прикрывали таин-

ственыя ощущенія (Ibidem 102 стр., срвн. Русск. простонар. праздн. Вып. IV, 57 стр.)". Такой развратъ незамужнихъ дѣвицъ, возведенный въ законный обычай и поощряемый матерями, довольно странное явленье, нуждающееся въ комментаріяхъ; для объясненья его мы коснемся вопроса о положеніи дѣвушки и вообще женщины въ языческую эпоху русской жизни.

По обычному воззрѣнію славяне вообще и русскіе въ частности видѣли въ красной дѣвицѣ (дивчинѣ) нѣчто высокое, чистое, священное. „Вообще славянинъ, говоритъ В. Шульгинъ, окружилъ высокими аттрибутами дѣвическую непорочность и вѣрилъ въ божественную силу ея: чистая дѣва является хранительницею скрижалей правды, которыми судъ человѣческій караетъ кривду, огня и воды, которыми судъ Божій обнаруживаетъ невиннаго. (О состояніи женщинъ въ Россіи до Петра Вел., В. Шульгина. 1850. 40 стр.)". Также идеализируетъ значеніе славянской дѣвицы языческихъ временъ И. Забѣлинъ. „Вообще языческій идеалъ", говоритъ г. Забѣлинъ, „присвоиваетъ женской личности существо миѳическое. Она обладаетъ даромъ гаданій, даромъ пророчества... На особенную высоту вѣщаго значенья ставитъ языческій идеалъ вѣщую дѣву... Языческія идеализаціи коренились конечно на почвѣ дѣйствительности, а дѣйствительность здѣсь заключалась уже въ самой природѣ женскаго пола, въ дѣйствіяхъ этой природы на другой полъ. Эту-то природу язычество и олицетворяло въ поэтическихъ образахъ и въ миѳахъ, которые какъ ни были многообразны, но всѣ выговаривали одно, что въ женскомъ существѣ кроются непостижимыя демоническія силы. Чары красоты и любви были очень достаточны для того, чтобы возвысить идеалъ женщины до миѳическаго существа и выростить на этой почвѣ цѣлый культъ очарованій во

всякихъ другихъ смыслахъ (Домашній бытъ русскихъ царицъ въ XVI и XVII ст. И. Забѣлина. 1869. 80—81 стр.)“.—Вообще замѣчено, что идеализаторы славяно-русской языческой жизни, говоря о высокомъ положеніи дѣвушки или женщины язычницы, не представили въ доказательство своихъ мыслей историческихъ фактовъ; но за то они любятъ говорить о сказочныхъ, полуисторическихъ женщинахъ, въ родѣ чешской Власты, Любуши, польской Ванды, о русскихъ поляницахъ удалыхъ, напр. Настасьѣ Королевишнѣ, Василисѣ Никулишнѣ... Изслѣдователи какъ-будто забываютъ, что народно-литературная идеализація нимало не свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ положеніи вещей; народно-литературная идеализація женщины существуетъ и у восточныхъ народовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ она нисколько не соотвѣтствуетъ дѣйствительному рабству реальной (а не сказочной) женщины. Тѣ-же изслѣдователи, говоря о вліяніи византійскихъ понятій на русскую жизнь, признаютъ его безусловно вреднымъ для русской женщины; читая въ переводной русской литературѣ различныя выходки противъ женщинъ, обличенія женской злобы, думаютъ, что книжные взгляды проникли ко всему русскому народу: крестьянамъ и горожанамъ. Отсюда само собою получался тотъ выводъ, что съ принятіемъ христіанства и византійскаго просвѣщенія положеніе русской женщины значительно ухудшилось сравнительно съ языческой свободой и равноправностью половъ,— въ этомъ явленіи видѣли одинъ изъ печальныхъ фактовъ историческаго регресса (О сост. женщинъ въ Россіи, Шульгина, XXV—XXVII; Домашн. бытъ русск. царицъ, Забѣлина, 86—90; Очеркъ исторіи русской женщины., С. Шашкова. 8 стр. срвн. 21, 69—70 стр.).

Мы далеко не раздѣляемъ подобныхъ взглядовъ

на историческій ходъ судьбы русской женщины. Какова бы ни была византійская литература, она слишкомъ мало вліяла на русскую жизнь; христіанство безотносительно къ его византійской окраскѣ, по крайней мѣрѣ въ религіозной идеѣ, сравняло женщину съ мужчиной. Въ лицѣ монахини русская женщина имѣла значеніе сама по себѣ, въ силу своего нравственнаго превосходства, безотносительно къ замужеству. Не то было въ язычествѣ; толковать объ историческомъ регрессѣ въ положеніи русской женщины потому уже мы не имѣемъ ни малѣйшаго права, что въ языческую эпоху русской жизни судьба женщины была еще печальнѣе, взгляды на женщину были еще болѣе грубые и дикіе.

По словамъ К. Аксакова, А. Хомякова, Лавровскаго, Ящуржинскаго, В. И. Шерцля, А. Аѳанасьева самое слово „дѣва=дивчина“ происходитъ отъ лат. divina и санскр. корня div и означаетъ: свѣтлая, блистающая, чистая, божественная, а позднѣе непорочная=дѣвственная (Полн. собр. сочин. К. Аксакова. т. I, 314; Сравненье русск. словъ съ санскр. Хомякова. 17, 19; Поэт. воззр. Аѳанасьева. т. I, 225 стр. Зап. Ак. Н., т. VIII, 16; Русск. Филол. Вѣстн. 1880 г. т. III, 62; Правосл. обозрѣніе 1884 г., ноябрь, 463)“. При такомъ словопроизводствѣ изслѣдователямъ естественно было толковать о вѣщемъ, священномъ значеніи славяно-русской дѣвы; но самый славянскій и въ частности русскій народъ ничего подобнаго и на умѣ не держалъ: для этого онъ былъ слишкомъ трезвъ и практиченъ. „Дѣвица, дѣва=сербск. девојка=бѣлорусс. дзѣвка=малорусс. дивчина“ происходитъ отъ глагола діять, дѣяти (дѣлать), дѣйствовать, дѣвствовать, бѣлорусс. дзѣяцца, польск. дзяць, латыш. deht, англійск. do, готск. taujan, нѣмецк. thun; и слѣдова-

тельно слово „дѣва, дѣвка“ по смыслу значитъ тоже, что работница: такъ напр. у готовъ thiwi (русск. дѣва)=служанка, какъ и другое родственное слово thius=слуга, бѣлорусс. дзѣцюкъ. Само собою разумѣется, что такое лингвистическое значенье слова „дѣва“ не подаетъ никакого повода толковать о ея священно-высокомъ положеніи въ славянскомъ (русскомъ) народномъ быту.

По мнѣнью г. Шульгина „славянинъ окружилъ высокими аттрибутами дѣвическую непорочность (цѣломудріе)“; на самомъ-же дѣлѣ ничего подобнаго не было, славянинъ не только не цѣнилъ дѣвическаго цѣломудрія, но даже презиралъ его. Такъ у арабскаго географа Алъ-Бекри, писавшаго между прочимъ со словъ Массуди, мы читаемъ: „Женщины славянъ, когда выйдутъ замужъ, не прелюбодѣйствуютъ. А когда дѣвица кого полюбитъ, то она къ нему отправляется и у него удовлетворяетъ свою страсть. А когда мужчина женится и найдетъ свою жену дѣвственною, онъ ей говоритъ: если бы было у тебя что нибудь хорошее, то мужчины полюбили бы тебя и ты избрала бы себѣ кого-нибудь, который бы тебя лишилъ невинности—и прогоняетъ ее и отрекается отъ нея (Извѣстія Алъ-Бекри и другихъ авторовъ о Руси и Славянахъ. СПБ. 1878 г. ч. I, 56 стр.)“. Нѣтъ никакихъ разумныхъ основаній не вѣрить извѣстію Алъ-Бекри, или считать его выдумкой, обязанной своимъ происхожденіемъ непохвальному авторскому желанію позабавить читателей картиной странныхъ и своеобразныхъ нравовъ. Не одни славяне имѣли подобные взгляды на взаимное отношеніе половъ вообще и въ частности на дѣвическое цѣломудріе; тоже самое бытовое явленіе можно наблюдать у всѣхъ народовъ, стоящихъ на первобытной ступени развитія. Не будемъ приводить

многочисленныхъ свидѣтельствъ въ этомъ родѣ. Довольно сослаться на Марко-Поло. Знаменитый путешественникъ пишетъ о тибетцахъ тоже самое, что Алъ-Бекри—о славянахъ. Въ Тибетѣ, по его словамъ, въ его время женщина тѣмъ легче выходила замужъ, чѣмъ больше она имѣла любовниковъ, такъ какъ, по мнѣнію тибетцевъ, ухаживанія, которыхъ она была предметомъ, доказываютъ, что она красивѣе и слѣдовательно цѣннѣе другихъ женщинъ (Происхожденіе семьи; Жиро Тёлона. Переводъ, 33 стр.).

Говоря о высокомъ положеніи славяно-русской дѣвушки—язычницы, г. Шульгинъ толкуетъ о древне-русскомъ приданомъ, которымъ обезпечивалась самостоятельность невѣсты; по его словамъ „приданое и вѣно отличаютъ бракъ славянскій отъ брака по праву скандинавскому... дочь не была рабою, вещью, бытіемъ которой отецъ могъ бы располагать по произволу (О состояніи женщинъ въ Россіи... Шульгина. 16—20, 41 стр.)“. Все это далеко отъ печальной дѣйствительности. Славяно-русскія племена не знаютъ приданаго, но вмѣсто него практикуютъ кладку, куплю невѣстъ. Такъ бываетъ теперь и также было въ языческую эпоху славянской жизни. „Свадебный подарокъ у славянъ, „говоритъ у Алъ-Бекри Ибрагимъ сынъ Якуба, израильтянинъ“, весьма значителенъ и обычаи ихъ на этотъ счетъ подобны обычаямъ Берберовъ. И когда родятся у кого-либо двѣ дочери или три, то *онѣ становятся причиной его обогащенія;* ежели же родятся двое сыновей, то они причина его обѣдненія (Извѣстія Алъ-Бекри... ч. I, 51 стр.)“.

Кстати замѣтимъ, что изслѣдователи, раздѣляющіе взгляды г. Шульгина, считаютъ русскую кладку заимствованіемъ у татаръ (срвн. калымъ): совсѣмъ неосновательное мнѣнье. Довольно здѣсь припомнить, что

кладка=выкупъ невѣсты существуетъ и теперь у поляковъ и чеховъ, никогда не знавшихъ татарскаго ига (Русск. Филологическій Вѣстникъ, 1880 г., т. III, 245 стр.).

Вообще жизнь древне-славянской и русской дѣвицы была далеко не завидна; она была только рабою отца семьи, страстно хотѣла вырваться изъ семейнаго гнета, а выходъ возможенъ былъ только одинъ—это выйти замужъ: „Хочь за вола, абы (жеби) дома не була (Чтенья въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1873. кн. IV. Смѣсь, 10 стр.)“. Дѣло въ томъ, что русскіе славяне, подобно китайцамъ, презрительно относились къ дѣвической=незумужней жизни, считали ее ненормальнымъ явленьемъ; но за то чадородная женщина, хотя бы и блудница, пользовалась относительнымъ уваженьемъ и вѣсомъ въ семьѣ, потому что она рождала дѣтей, лишнія рабочія руки, которыя никогда не мѣшаетъ имѣть. Въ „словѣ о суевѣріи“ Симеона Полоцкаго (XVII в.) читаемъ о слѣдующей примѣтѣ языческаго происхожденія; „Аще дѣвицу, глаголетъ, срящеши, безплоденъ день; аще же блудницу, получный, благій и многа купледѣйства полный... (Стран. 1877. т. III, 110 стр.)“. Смыслъ примѣты очевиденъ: дѣвица—символъ безплодія и вообще безполезности, развратная (чадородная) женщина—символъ счастія, пользы, обилія всяческихъ благъ. Чтобы уяснить себѣ столь необычное пристрастіе къ развратнымъ (слово „развратъ“ нельзя понимать въ современномъ слишкомъ уже грубомъ смыслѣ), чадороднымъ женщинамъ, нужно имѣть въ виду простые безхитростные нравы тѣхъ народовъ, которые и теперь еще стоятъ почти на первобытной ступени развитія и почти нимало не тронуты рукою все нивеллирующей цивилизаціи. Такъ напр. о вотякахъ извѣстно, что они цѣнятъ въ жен-

щинѣ только чадородіе; чтобы фактически убѣдиться, обладаетъ ли этою способностью любимая дѣвушка, вотякъ предварительно живетъ съ ней въ любовной внѣ-брачной связи и женится лишь тогда, когда она дѣлается беременною. Жена чувашенина, по словамъ г. Риттиха, пріобрѣтаетъ свое значенье въ семьѣ только съ рожденіемъ дѣтей и особенно сыновей. „До рожденія сына чувашенинъ зоветъ свою жену по имени или просто жена, но съ рожденіемъ его она получаетъ свой титулъ: мать Василья или вообще первенца (Русск. Вѣстникъ. 1872 г. т. CI, 710—711 стр.)“. Словомъ у всѣхъ народовъ, стоящихъ на низшей ступени развитія, мы встрѣчаемъ обыкновенный матеріальный взглядъ на женщину (дѣвушку); славяно-русскій народъ въ этомъ отношеніи никогда не представлялъ и не представляетъ исключенія изъ общаго правила. Не для чего было русскому народу усвоивать изъ Византіи восточные взгляды на женщину; исконные славяно-русскіе взгляды на дѣвицу или жену были еще болѣе восточными и грубыми.

Послѣ того, какъ мы въ краткихъ чертахъ коснулись вопроса о положеніи древне-русской красной дѣвицы и женщины—язычницы, мы уже можемъ уяснить себѣ брачную, развратную сторону Ярилова культа=Ярилова игрища. Уваженье и любовь древне-русскихъ дѣвицъ къ Яру, или Ярилу вытекали изъ практическихъ разсчетовъ при его помощи выйти замужъ=„сковать свадьбу крѣпкую“. Вотъ почему весною славяно-русскія дѣвицы просили Ярила, впослѣдствіе Юрія=Егорія послать имъ жениховъ „Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ на Руси, говоритъ И. П. Калинскій, св. Георгія (древняго Ярила) почитаютъ покровителемъ невѣстъ, и потому въ день его памяти дѣвицы ходятъ разубранными и молятся самому угоднику о дарованіи имъ жениховъ. Подобное нашему народ-

ному вѣрованію относительно св. великомученика Георгія, какъ покровителя невѣстъ, и такіе же обычаи существуютъ доселѣ въ Сибири (Записки импер. русск. географ. общ. По отдѣленію этнографіи. СПБ. 1877 г. т. VII, 396—397 стр.)". Яръ=Ярило не только посылалъ дѣвицѣ жениха, но и даровалъ новобрачной четѣ семейное согласіе и чадородіе. Не даромъ же далматскіе славяне „на своихъ свадебныхъ пиршествахъ" славили Яра (Карамзинъ. Исторія государства россійскаго. Т. I, 88; срвн. 200 примѣч., 347 стр.). Тоже самое было и у насъ на Руси; по крайней мѣрѣ извѣстно, что и современныя свадебныя малорусскія пѣсни вспоминаютъ о таинственной личности Журила, или что тоже Ярила.

Развратъ Ярилова игрища объясняется довольно просто. Матери потому охотно отпускали своихъ дочерей поневѣститься, потому снисходительно, или, лучше сказать, одобрительно относились къ легкому поведенію своихъ дочерей, что развратъ въ языческой Руси имѣлъ священное значеніе: развратная женщина была угодна богу Яру=Ярилу и не только не презиралась, но даже пользовалась народнымъ уваженіемъ. Узаконенный развратъ Ярилова игрища кромѣ религіознаго оправданья имѣетъ и бытовое: развратной славянской дѣвицѣ легче и скорѣе было возможно выйти замужъ (свидѣтельство Алъ-Бекри). Чтобы понять это странное явленье, нужно имѣть въ виду еще одно простое обстоятельство, дополняющее показанія арабовъ: парубокъ—дружень обыкновенно женился на „присушницѣ красной дѣвицѣ, своей прежней полюбовницѣ". Объ этомъ читаемъ у г. Якушкина и его свидѣтельство согласно съ нашей древней лѣтописью: „А Радимичи, и Вятичи, и Северо одинъ обычай имяху: живяху в лѣсѣ, якоже всякый звѣрь, ядуще все нечисто, и сра-

мословье в нихъ предъ отци и предъ снохами; и браци не бывахху в нихъ, но игрища межю селы. И схожахуся на игрища, на плясанья и на вся бѣсовскыя пѣсни, и ту умыкаху жены собѣ, *с нею же кто свѣщевашеся*; имяхуть же по двѣ и по три жены (Лѣтопись по Ипатскому списку. Изд. археограф. комм. 1871. 7—8)". Если же дѣвица была увѣрена, что ея дружень впослѣдствіе женится на ней, то ей казалось уже безполезнымъ хранить свое цѣломудріе: вѣдь все равно ея замужество было обезпечено обычаемъ. Также думали отецъ и мать дѣвицы, поощряя любовную связь дочери.

Кромѣ безшабашнаго разгула и вакхическаго разврата Ярилово игрище не представляетъ ничего особенно замѣчательнаго, или оригинальнаго. Символическій обрядъ, заканчивающій игрище „погребеніе Ярила" довольно простъ. Ярила, какъ извѣстно, изображало мужское соломенное чучело (кукла), обвязанное лентами, съ большимъ фаллосомъ. Послѣ захожденія солнца чучело—Ярила клали въ гробикъ (ящикъ) и съ плачемъ и причитаніями зарывали въ могилу (Русск. простонар. праздн., Вып. I, 234; ibidem Вып. IV, 55 стр,; Бытъ русск. нар. ч. V, 100—101). Смерть и погребеніе Ярила справедливо сопоставляются изслѣдователями съ подобною же смертью и погребеніемъ Озириса, Діониса, Адониса, Лингама. Смыслъ вездѣ одинъ и тотъ же: послѣ солнцеповорота начинаетъ уменьшаться, замирать все—оживляющая сила отца людей и владыки всего міра—солнца (Ярила).

Для всякаго понятно, что по самому существу Ярилова культа встрѣча Ярила должна была совершаться весною, а похороны съ наступленіемъ солнцеповорота. Въ настоящее время, въ эпоху забвенія древнерусскихъ языческихъ миѳовъ, кинешемцы (костромской губерніи) пріурочили оба обряда почти къ одному и

тому же времени. „Въ Кинешмѣ, какъ засвидѣтельствовалъ Ф. Д. Нефедовъ, Яриловъ праздникъ справляется за рѣчкою Кинешемкою, на красивой гористой мѣстности, покрытой лѣсомъ. По серединѣ лѣса есть поляна, на которой происходитъ торжество, называемая Яриловою плѣшью. *Празднуютъ Ярилъ два дня: въ первый день идутъ Ярилу встрѣчать, а на второй—погребать.* Встрѣча и похороны сопровождаются сильною попойкою. Многіе цѣлуются и поздравляютъ другъ друга: „слава Богу, встрѣтили батюшку“! При похоронахъ плачутъ, особенно тѣ, кто больше выпилъ: „погребли батюшку! приведетъ ли намъ Господь опять то его встрѣтить (Древняя и новая Россія. 1878. т. II, 86 стр.)“!

Женскою половиною бога Ярила является Яровица; объ ней упоминаетъ „молитва святаго священномученика Кипріана на прогнаніе сопротивныя непріязненныя сѣти и на имущихъ духъ нечистый, надо всякимъ инымъ (Старинная рукопись изъ г. Архангельска)“.

Въ этой молитвѣ—заговорѣ Яровица представляется одной изъ лихорадокъ=трясовицъ:“... И вкругъ около всѣхъ насъ во весь свѣтъ сохрани насъ, Господи, отъ всякія скорби, отъ Огнянеи и отъ Гнетеи, и отъ Коркуши и отъ Трясовицы, и отъ Трясуницы и отъ черной Плясовицы, и отъ Блядовицы и отъ Яровицы... (Матеріалы по этнографіи русскаго населенія Архангельской губерніи, собр. П. С. Ефименкомъ. ч. II, 164 стр.). Какъ „Трясуница“ по смыслу=Трясовица, такъ и Яровица=Блядовица; и слѣдовательно въ Яровицѣ, какъ и въ Ярилѣ, мы встрѣчаемъ божеское=демоническое существо, покровительствовавшее любви и разврату.

Богъ разврата=любви, брака и оживающей=воскресающей весною природы, Яръ, или Ярило извѣ-

стенъ у малоруссовъ подъ именемъ Коструба=Кострубонька. Слово Кострубъ по обычному и, нужно замѣтить, справедливому мнѣнью значитъ нечоса, косматый и вообще, какъ говорится, чучело. Такъ въ параллель съ Кострубомъ=Кострубонькомъ можно сопоставить слѣдующія слова: кострубый—шероховатый, придирчивый, задорный, польск. kostrobowaty—косматый, мохнатый, неровный. Въ одной малорусской пѣснѣ парубокъ называетъ кострубомъ некрасивую, безобразную дивчиноньку: „Ой вôйшовъ я до хатоньки, и воды напився, сидѣвъ кострубъ на припêчку, я не подивився (Чтенья въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1871 г. Кн. 1, матеріалы славянскіе, 290 ст.)“. Словомъ несомѣнно, что Кострубъ, Кострубонько не собственное имя бога, а его прозвище; но когда дано было Ярилу это прозвище—это еще вопросъ. Г. Костомаровъ полагаетъ, что насмѣшливое прозвище „Кострубъ“ „безъ сомнѣнія явилось „подъ внушеніемъ христіанскаго презрѣнія къ языческимъ празднествамъ и забавамъ (Бесѣда. 1872: Кн. V.—Май, 80 стр.)“. Не споримъ: предположенье г. Костомарова возможно, но ужь во всякомъ случаѣ не „несомнѣнно“. Дѣло въ томъ, что иногда сами язычники относились юмористически къ своимъ богамъ (русскій Переплутъ, греческій искусникъ въ обманахъ Гермесъ). Небезъизвѣстно, что русскіе инородцы въ наказанье за постигшую ихъ неудачу не прочь наказать, поколотить идола=бога. Такія же загрубыя понятія объ отношеніи человѣка къ Богу замѣчены и у африканскихъ негровъ: „Когда знаменитый путешественникъ по Африкѣ Бертонъ (Burton) говорилъ восточнымъ неграмъ о Богѣ, они принялись любопытно разспрашивать, гдѣ его можно найти, чтобы убить, говоря: кто разоряетъ наши дома и убиваетъ нашихъ женъ и скотъ, какъ не онъ (см. Филол.

зап. 1872 г.)“. Отсюда мы получаемъ тотъ выводъ, что очень возможно допустить и языческое происхожденіе прозвища „Коструб=Кострубонько“, потому что противоположное мнѣнье далеко не убѣдительно.

Малорусскій Кострубъ=Кострубонько также, какъ и его двойникъ Ярило, особенно любезенъ „дивчатамъ и жёнкамъ“. Въ одной малорусской гаёвкѣ (веснянкѣ, обрядовой игрѣ въ „Кострубонька)“ высказывается страстное желаніе дѣвушки вступить въ бракъ съ самимъ Кострубонькомъ (богомъ любви и брака Яриломъ): „Пріѣдь, пріѣдь Кострубоньку! Стану съ тобовь до шлюбоньку, въ недѣлю—недѣленьку, на тôмъ сивôмъ кониченьку“, или „Пріѣдь, пріѣдь, Кострубоньку! Стану съ тобовь до слюбоньку на травнику—былиску и въ подертôмъ сѣрачиску (Чтенья въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1866 г. кн. Ш, матеріалы славян. 696 стр,; ibidem, 1872 г. кн, I, Ш=мат. слав., 167 стр.; срвн. Бесѣда 1872 г. кн. V.—май., 81 стр.)“. Какъ и Ярило, Кострубонько былъ не только богомъ брака, но и разврата; о немъ существуютъ циническія пѣсни и причитанія съ словами, неудобными для печати: „Умеръ, умеръ Кострубонько, умеръ голубонько. Умеръ та й не дише, тилько... колыше (Бесѣда. 1872 г. кн. V, 80 стр.)“.

Встрѣча Кострубонька, какъ и Ярила, совершалась весною, а похороны послѣ солнцеповорота, когда умирало солнце—Кострубонько, или Ярило. Весною Кострубонько (весеннее солнце, весна) представляется оживающимъ, воскресающимъ. По словамъ М. А. Максимовича нѣкогда малорусскія дивча́та въ началѣ весны водили танòкъ (хороводъ) въ честь Кострубонька и громко причитали и радовались его возрожденію къ жизни: „Оживъ, оживъ нашъ Кострубонько, оживъ, оживъ нашъ голубонько (Собр. сочин. М. А. Максимовича. Кіевъ. 1877 г. т. П,

522 стр.)!“ Въ галицкой хороводной игрѣ въ Кострубонька иногда слышится пасхальное привѣтствіе: „Христосъ воскресъ“ (Чтенья въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1872. кн. I, Ш, 167 стр). Тоже самое, по свидѣтельству г. Костомарова, бываетъ и въ западной Малороссіи. „Въ западной Малороссіи игра въ Кострубонька сопровождается неоднократными восклицаніями „Христосъ воскресе“, „что“ толкуетъ г. Костомаровъ, „еще болѣе побуждаетъ предполагать, что въ древности пѣсня эта со сценическими дѣйствіями выражала такой образъ, который по внѣшнимъ признакамъ имѣлъ сходство съ христіанскимъ представленіемъ о смерти и воскресеніи Христа (Бесѣда. 1872 г. кн. V.—май, 81 стр.)“. Безъ всякаго сомнѣнія уже вслѣдствіе одного календарнаго совпаденія во времени весеннее торжество въ честь возродившагося бога—Кострубонька смѣшалось съ весеннимъ христіанскимъ праздℏествомъ воскресенія I. Христа изъ мертвыхъ; тѣмъ не менѣе въ толкованіи г. Костомарова нѣтъ ничего, противорѣчащаго общему характеру языческаго міросозерцанья. Если народъ представляетъ Кострубонька оживающимъ, то онъ могъ представлять его и воскресающимъ; по крайней мѣрѣ одна малорусская гаёвка воспѣваетъ воскресеніе весны (Кострубонька): „Ой вже весна воскресла! Ой що же сь намъ принесла... (Чт. въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1866 г. кн. Ш, мат. слав; 677 стр.)“.—Послѣ солнцеповорота, по прошествіи весны, кончалось царство весенняго солнца—Кострубонька, совершались похороны Кострубонька. Весною, судя по малорусскимъ гаёвкамъ—веснянкамъ, юноша—Кострубонько, доселѣ неженатый, вступалъ въ бракъ съ молодой дивчиной: „Пріѣдь, пріѣдь, Кострубоньку! Стану съ тобовь до шлюбоньку“... или „Слава жь тобѣ, святый Боже,

ой вже мене Кострубъ возьме (Ibidem. 696 стр.)“! По окончаніи весны, послѣ всесвятскаго заговѣнья Кострубонько умиралъ и оставлялъ свою жену вдовою; въ наслѣдство отъ своего мужа молодая вдова получала хорошую ферму, или точнѣе хуторъ: избу, фруктовый садъ, мельницу и прудъ. „На Украйнѣ“, говоритъ М. А. Максимовичъ, „первый понедѣльникъ Петровки *называется* *розыграми* и празднуется *преимущественно жонками. Встарину*, онѣ въ этотъ день хоронили соломянную куклу мужского пола, называемую *Кострубонькомъ*, голосили надъ нею разныя причитанія и пѣли слѣдующую пѣсню, перемежая заунывный напѣвъ съ веселымъ: „Померъ, померъ Кострубонько, сивый милый голубонько: зосталася хатка, ище й сѣножатка, и ставо́къ и млино̀къ и вишне́венкій садокъ. Що у ставокъ купатися, а у млинокъ проспатися, а у садокъ погуляти, Кострубонька поминати (Собр. соч. М. А. Максимовича, т. II, 521 стр.)“.!

Женскою половиною малорусскаго Кострубонька является великорусская Кострома (срвн. Христоматія, Ор. Миллера ч. I. Вып. I, 6 стр.). Слово Кострома объясняется изъ областного языка. „Въ областныхъ говорахъ“, замѣчаетъ г. Аѳанасьевъ, „слово кострома означаетъ: прутъ, розгу и растущія во ржи сорныя травы, кучу соломы; костра́, кострецъ, костёръ, костера—трава метлица, костерь, костеря—жесткая кора растеній, годныхъ для пряжи, кострыка—крапива... (Поэт. возэр., т. III, 726 стр.). Кострома очевидно несобственное имя языческой богини, и именно богини весны. Такъ нужно думать, судя по народнымъ обрядамъ и пѣснямъ. Обращаемъ вниманіе на дѣтскую нижегородскую пѣсенку о Костромѣ. Пѣсня соединяется съ дѣтскою игрою въ хозяева и гости. „Дѣвочка и мальчикъ сидятъ, представляя собою мать и сына.

Вокругъ ихъ ходятъ другія дѣти, держась за руки. Они поютъ: „Кострома, Кострома, Костромушка, Кострома, я бывала у тебя, я ѣдала киселя; кисель съ молокомъ, блины съ творогомъ, Костромушка съ маслицемъ (Нижегородскій сборникъ А. С. Гацискаго, т. IV, 192 стр.; срвн. Чт. имп. общ. истор. 1868 г. кн. I, II, 17—18 стр).. Въ дѣтской игрѣ Кострому представляетъ дѣвочка; Кострома является матерью, имѣющею сына. Точно также у матери—весны есть дѣти, напр. дочка: „Весна, весна весняночка, де твоя дочка паняночка“? Литовская богиня весны—Мильда имѣетъ сына Кауниса. Кострома рисуется въ дѣтской пѣсенкѣ богиней плодовъ земныхъ: она раздаетъ дѣтямъ кисель, молоко, блины, творогъ. Точно также весна красная вообще приходитъ „съ радостью, съ великою милостью: со льномъ высокіимъ, съ корнемъ глубокіимъ, съ хлѣбами обильными“ и приноситъ людямъ яйци и колбаски, на дѣвоньки краски, на дѣвки вѣнки (Чт. имп. общ. ист. 1866 кн. III, III=мат. слав. 677 стр.)“. Бѣлорусская Ляля, изображающая собою ту-же богиню весны, раздаетъ своимъ подругамъ—краснымъ дѣвицамъ съѣстные припасы: хлѣбъ, молоко, масло, творогъ, сметану, яйца (срвн. кисель, молоко, блины, творогъ Костромы).

Кострому, какъ олицетвореніе весны, первоначально встрѣчали весною: въ мартѣ или апрѣлѣ. Впослѣдствіе въ нѣкоторыхъ уѣздахъ саратовской губерніи память о Костромѣ была пріурочена къ новому году. „На канунѣ новаго года“, говоритъ А. Терещенко, „женщины саратовской губерніи хвалынскаго и петровскаго уѣздовъ, сносятъ огромный ометъ (кучу) соломы и зажигаютъ его посреди улицы. Горящій ометъ называется тогда Костромою, которая окружается дѣвушками и ими величается: „О свѣтъ, моя

Кострома! У Костромушки головушка болитъ, у Костромушки бѣло лице горитъ (Бытъ русск. нар., ч. VII, 116)“. Погребеніе, или проводы Костромы совершались около всесвятскаго заговѣнья. Проводы Костромы по своему значенію были символическимъ обрядомъ, вполнѣ тожественнымъ съ похоронами Кострубонька, или Ярила. Для общаго представленія объ этомъ символическомъ дѣйствіи приведемъ Снегиревское описаніе проводовъ Костромы въ пензенской и симбирской губерніяхъ. „Въ пензенской и симбирской губерніяхъ“, говоритъ г. Снегиревъ, „въ Троицынъ или Духовъ день дѣвки, одѣвшись въ худыя буднишныя платья, сходятся въ одно мѣсто и, выбравъ изъ среды своей одну дѣвку, называемую *Костромой*, кладутъ ее на доску и несутъ къ рѣчкѣ или пруду, гдѣ, сложивъ ее съ доски, начинаютъ другъ друга купать“, прежде всего конечно купаютъ Кострому и потомъ сами бросаются за нею въ воду. „Выкупавшись“, продолжаетъ г. Снегиревъ, „дѣлаютъ изъ лубка барабанъ, стучатъ въ него и, сопровождая стукъ его пѣснями, возвращаются домой... (Русск. простонар. праздн., вып. Ш, 134—135; срвн. Бытъ русск. нар., ч. VI, 189 стр.)“.

V. Чурила и Чурилья. Журило и Дженджуриха.

Божественное солнце, извѣстное намъ подъ именами Хорса или Ярила, является въ великорусскихъ былинахъ въ лицѣ богатыря Чурилы, а въ малорусскихъ пѣсняхъ въ лицѣ волокиты Журила. Словомъ въ великорусскомъ Чурилѣ и въ малорусскомъ Журилѣ мы видимъ одного изъ солнечныхъ боговъ. Такъ какъ наше мнѣнье не принадлежитъ къ числу общепризнанныхъ, то мы постараемся по возможности пообстоятельнѣе выяснить его.

По обычному мнѣнью богатырь Чурила—исторически извѣстное лице, бояринъ, или посадскій, или проще типъ древне-русскаго щеголя и ловеласа.

С. Шевыревъ видитъ въ Чурилѣ Пленковичѣ что-то въ родѣ русскаго кондотьера, „который набираетъ огромное войско для Владиміра (Истор. русск. слов., вып. I, 190 стр.)“. Н. Костомаровъ считаетъ Чурилу однимъ изъ тѣхъ древне-русскихъ бояръ, которые разбогатѣли и ополонились рабами послѣ древлянской войны... но Чурила, перешедши въ народныя пѣсни, скоро сдѣлался вообще типическимъ лицомъ. „Мужской типъ волокитства и вмѣстѣ изнѣженности“, замѣчаетъ г. Костомаровъ „является типически въ Чурилѣ Пленковичѣ. Это щеголь, кружитель женскихъ

головъ, старо-русскій донъ-Жуанъ, или Ловеласъ. Онъ такъ занимается собою, что когда ѣдетъ по двору своему, то передъ нимъ несутъ подсолнечники, чтобъ не запекло солнце бѣла лица его. Владиміръ князь ни на что болѣе не могъ употребить его при своемъ дворѣ, какъ только на то, чтобъ созывать гостей на пиръ (Истор. монограф. и изслѣд. Н. Костомарова, т. I, СПБ. 1863. 71—72, 82 стр.)". В. П. Авенаріусъ приравниваетъ древне-русскаго Чурилу къ современному безшабашному гулякѣ, купеческому сынку. „Чурила Пленковичъ", передаемъ его слова, „есть яркій типъ получившаго свѣтскій лоскъ того времени богатаго купеческаго сынка, живущаго въ полное свое удовольствіе, не знающаго удержу своимъ затѣямъ и поставившаго себѣ жизненною цѣлью своимъ щегольствомъ и удалью разудивить весь міръ (Книга былинъ В. П. Авенаріусъ. СПБ. 1880 г. 61 прим., XVI)".

Вл. Антоновичъ въ объясненіе галицкой пѣсни „Журило" замѣчаетъ: „Во всякомъ случаѣ считаемъ нелишнимъ напомнить, что въ древней Руси издавна былъ боярскій родъ Чуриловъ или Джуриловъ, члены котораго упоминаются съ конца XIV, по начало XVII в. въ качествѣ сановниковъ земель: Перемышльской, Холмской, Галицкой и Подольской; въ послѣдней изъ нихъ Чурилами основанъ былъ городъ Чуриловъ (нынѣ Джуринъ м. Подольской губ. Ямпольскаго уѣзда), въ которомъ, въ началѣ текущаго столѣтія, польскій этнографъ Т. Липинскій слышалъ варіантъ настоящей пѣсни, но къ несчастію записалъ только двѣ первыя строчки. Въ варіантѣ, слышанномъ Липинскимъ, имя пана удержало еще древнюю (?) форму „Чурило" вмѣсто „Журило". Родъ Чуриловъ принадлежалъ къ древнимъ кореннымъ боярскимъ родамъ Южной-Руси; о началѣ его составители генеалогій дворянскихъ не

имѣютъ ясныхъ свѣденій; можетъ быть, названіе этого рода тождественно съ фамильнымъ названіемъ боярина Чюрины, упоминаемаго въ лѣтописи подъ 1187 годомъ: „Посла князь Рюрикъ (Ростиславичъ) Глѣба князя, шюрина своего съ женою, Чюрину съ женою иныи многи бояре съ женами ко Юрьевичу, къ великому Всеволоду въ Суздаль по Верхуславу—за Ростислава“ (Лаврентьевск. лѣт. стр. 443. см. Истор. пѣсн. малорусс. народ. съ объясн. Вл. Антоновича и М. Драгоманова. т. I, Кіевъ. 1874. 55 стр.).

П. А. Безсоновъ держится двойственнаго взгляда на лице Чурилы. Прежде всего онъ видитъ въ немъ типъ древне-русскаго горожанина, посадскаго и повторяетъ свѣденія Ж. Паули о знаменитой фамиліи „Чурыло“. Если кто можетъ служить образцемъ древняго горожанина и посадскаго человѣка, въ его обыденности, возведенной однако творчествомъ въ богатырство, то это онъ (Чурила), богатырь—*Горожанинъ*, богатырь—*Посадскій*, досужій щеголь древней Руси, краса игръ, хоровода, бесѣдъ и посидѣлокъ, зазноба молодицъ и дѣвушекъ, гроза старыхъ мужей, прислужникъ и потаковникъ княжескій, завистникъ и ругатель заѣзжихъ молодцевъ (Пѣсн. П. В. Кирѣевск. Москва 1861 г. выпускъ Ш, замѣтка П. Б. V стр.)“. Въ округѣ Перемышля, въ галицкой землѣ или червонной Руси, откуда явился Дюкъ, *Чурыло*,—знаменитая фамилія, извѣстная съ XV вѣка: одинъ изъ нея Мартынъ былъ знаменитый работорецъ въ XVI вѣкѣ противъ татаръ и волоховъ; тамъ же есть отрывки какихъ то древнихъ пѣсенъ и сопровождающая ихъ пляска *Джурылло* или *Цюрылло* (Жегота Паули, ч. II, стр. 149, 150; см. Пѣсн. П. В. Кирѣевск. М. 1862. вып. IV, замѣтка П. Б. XCVI стр.). Признавая Чурилу Пленковича простымъ горожаниномъ, типическимъ образомъ, взятымъ изъ дѣй-

ствительной жизни древней Руси, П. А. Безсоновъ вмѣстѣ съ тѣмъ находитъ въ его лицѣ и миѳическія черты. По его мнѣнію Чурила, богатырь, имѣетъ генеалогическую связь съ демоническимъ существомъ Чуромъ (Deus Terminus),—Чуръ—сравнительно высшее существо, изъ котораго произошелъ Чурила, въ свою очередь степенью выше предполагаетъ Чура, уже не демона, а бога, который имѣлъ мѣсто въ доисторическія времена. „*Чур-ило, Чур-ила* есть, чрезъ причастіе, производная, дальнѣйшая форма отъ корня Чур,—отъ слова Чуръ (*чудило, вабило, гладило*, и т. п.) Чурило, именованный этимъ прозводнымъ словомъ, является *богатыремъ, героемъ*: словомъ старшимъ, коренным, должно быть обозначено существо высшее, *демоническое*, полубожеское или даже божеское (Пѣсн. Кирѣевск. Вып. IV, зам. П. Б. LIX.)“. Опредѣляя значеніе Чура, П. А. Безсоновъ признаетъ его охранителемъ собственности и неприкосновенности полей (богомъ межей) и въ этомъ соглашается съ древними русскими миѳологами и затѣмъ продолжаетъ: „Если Чуръ, какъ демонъ (даймонъ), породилъ изъ себя Чурилу богатыря, героя, или наоборотъ, Чурила богатырь имѣетъ выше себя, ступенью выше надъ собою Чура, какъ демона, то, продолжая постепенность, мы непремѣнно дойдемъ до того, что надъ демоническимъ существомъ Чура стоялъ нѣкогда Чуръ, какъ богъ... Непремѣнно предполагаемъ, что Чуръ былъ *богомъ*, можетъ статься не первостатейнымъ, не однимъ изъ главныхъ, ибо тогда онъ сохранилъ бы божественность и въ положительной исторіи, но по крайности все же съ значеніемъ подлиннаго божества. Не находя его такимъ въ исторіи положительной, мы должны искать признаковъ и характера его божества въ эпохѣ доисторической (Idem, LX—LXI стр.)“.

Сравнивая наше мнѣніе о Чурилѣ съ вышеупомя-

нутыми, замѣтимъ, что мы не допускаемъ никакой связи между Чурилою и какимъ—нибудь бояриномъ (Чурило, Джурило, Чюрина) и считаемъ его только божествомъ. Что-же касается мнѣнія П. А. Безсонова о миѳологическомъ значеніи Чурилы, то думаемъ, что оно фактически не доказано. Одно фонетическое созвучіе между Чурилой и Чуромъ не даетъ еще права ставить ихъ въ таинственную связь. Если-бы одно созвучіе словъ имѣло рѣшающее значеніе, то пришлось бы пожалуй находить дѣйствительную, а не воображаемую связь между кривичами и хорватами, сѣверянами и сербами (Иловайскій), или галичанами и галлами, народомъ „голядь“ и кельтами, Корсь и Хорсомъ, чудскимъ племенемъ „ямь, емь“ и библейскими эмимами. Не убѣдительно также мнѣніе П. А. Безсонова о различныхъ ступеняхъ въ почитаніи Чура (Чуръ—доисторическое божество Чуръ—демонъ, Чурила—богатырь). Окончаніе „ило, ила“ въ „Чурило, Чурила“ не уменьшаетъ значеніе кореннаго слова, а обыкновенно увеличиваетъ, придается словамъ, имѣющимъ многократное дѣйствіе и частое употребленіе, напр. *вѣтрило* онеж—родъ ямы передъ входомъ въ соляную варницу,—чрезъ эту яму посредствомъ широкой трубы проводится воздухъ для раздуванія огня, *лепетайло*—пинеж—языкъ, *клепало*—новгор.—валекъ... А потому изъ того, что Чуръ принялъ окончаніе „ило, ила“, превратился въ Чурилу, мы еще не видимъ, чтобы онъ сталъ ступенью ниже въ своемъ значеніи или сталъ богатыремъ изъ демона. Къ тому-же извѣстно, что есть и божества съ такимъ окончаніемъ, напр. Припекала (винетское божество), Ярило... Нѣтъ также надобности строить апріорныя предположенія о Чурѣ, какъ богѣ въ доисторическую эпоху развитія славяно-русскаго язычества; мы думаемъ, что Чурила—двойникъ Ярила, или

Хорса и такимъ образомъ изъясняется изъ историческихъ свидѣтельствъ и современныхъ вѣрованій славянскихъ племенъ, и въ особенности русскаго народа.

Прежде всего обращаемся къ генеалогіи Чурилы, его отцу Пленку (вар. Пленъ, Пленка, Пленкó, Пленчище). „Собственно это имя", говоритъ П. А. Безсоновъ, есть Плѣнъ, полонъ: мы пишемъ *е* потому лишь, что въ нѣкоторыхъ былинахъ произносится Плёнка, Плёнковичъ; дѣло въ томъ, что плѣнъ значитъ въ корнѣ между прочимъ „узы", „связь", откуда плѣница, плѣницы, а эта послѣдняя форма переходитъ въ форму плёнка, сѣть, клѣтка, клѣтчатка Самое имя *Плѣна*, полона показываетъ ясно, чтó за лицо было отцемъ Чурилы, чтó за происхожденіе Чурилы. Въ эпоху кроническую, эпоху Дажбога, сознаніе человѣческое было въ плѣну у внѣшней, космической силы, было ею связано и въ узахъ, было само себѣ внѣшнимъ и не могло еще высвободиться къ средоточію человѣческаго духа. Потому самъ богъ этого періода представлялся въ плѣну, въ узахъ, въ цѣпяхъ, связаннымъ; все цѣпенѣло отъ его прикосновенія; и когда, хоть обманомъ, удавалось отродиться явленіямъ новой жизни, новымъ божествамъ, то онъ ревниво спѣшилъ или пожирать ихъ или налагать на нихъ цѣпи, связывать (ср. исторію Зевса и прочихъ сравнительно новыхъ божествъ); и Гермесъ, въ ряду съ другими, когда породился къ новому бытію, и прежде чѣмъ взошелъ на Олимпъ, подвергся той же участи, подпалъ тому же плѣну (отсюда то значеніе herma какъ цѣпи, отсюда значеніе нашей плѣницы). Въ кочевомъ бытѣ, сопровождавшемъ этотъ періодъ вѣросознанія, *плѣнъ* игралъ не менѣе важную роль; человѣкъ, повинуясь вѣросознанію, зналъ только одно отношеніе къ другому человѣку—захватъ, добычу: *плѣнъ* означалъ первую изъ добычь, захваченнаго че-

ловѣка, *плѣнника, полоненника*; на него налагали узы, плѣницы; узы становились средствами, выраженіемъ, символомъ рабства, плѣнникъ былъ рабъ, рабъ былъ въ узахъ. Это была первая и важнѣйшая добыча, главный плѣнъ; и всякая добыча доставалась дѣйствіемъ того-же захвата и полона: отсюда *плѣнъ, полонъ, ополониться полономъ*,—все это получало значеніе добычи вообще, имущества, богатства. Богатство было плѣномъ, плѣнъ былъ богатствомъ. Первымъ предметомъ сношеній и торговли были также *плѣнники*, рабы; ими торговали; а какъ всякая добыча была *полономъ*, то полонъ же былъ и предметомъ торговли. Торговля въ этомъ кочевомъ быту была мѣновая, переносившаяся изъ мѣста въ мѣсто и переносившая съ собою полонъ; торговцы, даже выдѣлившись изъ общаго кочевья, какъ особый слой, даже въ первыхъ порахъ исторіи, были людьми *перехожими*, *странниками*: отъ того ихъ названіе *гость*, отъ того ихъ постоянное прозвище—богатый, съ полономъ въ рукахъ. Итакъ, вся полнота этой жизни выражалъ *полономъ, плѣномъ*. Представленіе о плѣнѣ и полонѣ, какъ существенномъ явленіи кочевья, до того было ярко въ нашихъ предкахъ, что даже среди положительной исторіи они ставили *полоненника* въ ряду лицъ, олицетворявшихъ былой кочевой періодъ, въ ряду *калѣкъ перехожихъ* и *странниковъ*, подъ защитой церкви, въ богорадныхъ домахъ. Таковъ же былъ и *Плѣнъ*, отецъ Чурилы: онъ *гость*, гость *богатый*, его домъ *полонъ полономъ*, прежде всего рабами, потомъ всякой добычей и богатствомъ; онъ также „старый“ Плѣнъ, изъ жизни старой, и его то домъ представлялъ старину, воспитавшую Чурилу, по немъ то, по происхожденію и по дому отеческому „давно вѣдалъ“ Чурилу старикъ около Владиміра. Но Плѣнъ былъ богатымъ гостемъ еще съ особымъ оттѣнкомъ... Отъ одного и того-же корня *пл-*, рядомъ съ формою *пл-ѣнъ*,

пл-ъница, *пол-онъ*, являются древнѣйшіе корни *пал*, *пол*, *пла-.*, *пло-.*, *плоу-.* съ согласными *в*, *т*, *д*, *к*, и т. д. откуда формы плыть, плавать, плавить, плескъ, плескать, полоскъ полоскать, плакать (точить влагу), ц. слав. плакну (юсъ)—ти (омывать), *плесъ*, *плесо*, *плескъ* у рыбы, *полая* вода, *плотъ*, *плутиво*, рыба *плотва*, и т. д. Плѣнъ, какъ отецъ Чурилы, сохранилъ въ себѣ оттѣнокъ и этихъ развѣтвленій корня: по былинамъ, онъ живетъ на рѣкѣ, онъ былъ гость по морю, мореходный... его пріурочиваютъ морю, и называютъ отъ того *Сурожанинъ*, его помѣщаютъ и на рѣкѣ *Сорогѣ* или Сарогѣ, и онъ Сароженинъ (Idem. LXXX—LXXXII стр.). Въ другомъ мѣстѣ П. А. Безсоновъ отожествляетъ отца Чурилы Пленка съ чешскимъ демоническимъ существомъ Плевникъ, Пливникъ, (Plevnik, Plivnik) (Пѣсни П. Н. Рыбникова. ч. II. М.—1862 г. Зам. XLVIII—XLIX).

Нельзя не замѣтить, что взглядъ П. А. Безсонова на лице Пленка отличается фантастичностью и замысловатостью; но замысловатость и сложность изъясненія миѳа менѣе всего ручаются за вѣрность такого изъясненія, потому что „хитрая отвлеченность", какъ справедливо замѣтилъ А. Аѳанасьевъ, „вообще не вяжется съ степенью умственнаго и нравственнаго развитія младенческихъ народовъ (а миѳы, какъ извѣстно, создаются въ эпоху младенчества народа)"! И дѣйствительно таинственная личность Пленка, отца Чурилы, объясняется гораздо проще и естественнѣе. Слѣдуетъ только обратить вниманіе на различные варіанты прозвища Чурилы „Пленковичъ". „Цыплёнковичъ". (Пѣсни П. В. Кирѣевскаго, Вып. 4, 86—87 стр), Пленковичъ, (Idem. 87—88), Опленковичь, Опленковъ сынъ, Опленковъ (Пѣсни П. Н. Рыбникова. М. 1861. ч. I, 265. 269, 292—293 стр.)., Щепленковичь (Пѣсн. П. Н. Рыбник. ч. II, 346), Поплéнковицъ, Попленковичь, Щипленковичь, Щапленковичь

(Онежскія былины А. Ѳ. Гильфердинга. СП. 1873. 364, 618—619, 677—681 стр.), Щапленковичъ, Щапоплёнковичь, Щапопленковъ, Щапопленковичь (Записки имп. рус. геогр. общ. По отдѣленію этнографіи. С.-П. 1873. т. 3. 531—534. 585, 587—589 стр.)"—все это варіанты одного и того же слова. Обыкновенно—и это вполнѣ законно и естественно—изъ множества варіантовъ отдаютъ предпочтеніе имѣющимъ болѣе смысла, особенно тѣмъ, которые находятъ себѣ оправданіе въ исторіи, или филологіи. Такъ напримѣръ варіантамъ „Вольвȧ Щеславьевичь, Вольгȧ Буслаевичь, Вольга Всеславьевичъ" предпочитается варіантъ „Вольга́ Святославговичъ", варіантамъ „Катёнко Блудовски, Фоте́й, Фотеюшко."—вар." Хотенъ, Хотинушка Блудовичь"; припѣвы „Здунинай най", „Здунинай Дунай", „Ахъ вздунай, братцы! вздунай, сынъ Ивановичъ вздунай!„—очевидно безсмысленны, произошли вслѣдствіе ошибки слуха, измѣны памяти, и мы, не задумываясь, предпочитаемъ болѣе правильный: „Ахъ! Дунай, братцы, Дунай, сынъ Ивановичъ, Дунай!" Точно также мы поступимъ и съ варіантами прозвища Чурилы „Пленковичь"; мы отдаемъ преимущество, предпочтеніе варіантамъ „Щапленковичь, Щиплёнковичь, Щепленковичь", какъ наиболѣе свойственнымъ *щапу* (щеголю) Чурилѣ. Эпитеты Чурилы „Щапленковичь, Щепленковичь" происходятъ отъ корня *щап*—и такимъ образомъ принадлежатъ къ обширной семьѣ словъ, происшедшихъ отъ этого корня: „щапить, щепетиниться, щапство́ (древнѣйшее слово, встрѣчается даже въ словаряхъ П. Берынды и Л. Зизанія), щапье, пощапка, пошапка (испорченное), щепленье, пощипка, щапъ, шапъ, щапливый, щепливый, щепетильный, щепно́й (дер. Княж. Гора лужск. у=красивый), щепетко (баско-щепетко), щепетно—щеголять, охорашиваться, франтить, щеголь, щегольство, щеголеватый, щеголевато, пышно, красиво.

Очевидно, что Чурила получилъ свое прозвище „Щапленковичь“ за свое щапство, щепленьице (щегольство), а это само собою предполагаетъ, что его „*щепленьице*“ вошло какъ-бы въ пословицу. И дѣйствительно о Чурилѣ, его красотѣ и походочкѣ *щепливой* знаютъ и мать Добрыни Амельѳа Тимоѳеевна, и Нѣпра королевична; на него не наглядятся дѣвки-бабы кіевскія:......

. . . .

Отвѣтъ держитъ государыни его (Добрыни)
матушка:
—Я бы рада тебя, дитетко, спородити
—Таланомъ-участью въ Илью Муромца,
—Силой въ Святогора богатыря

. . . .

. . . .

—Я походкою бы тебя *щепливою*
—Во того Чурилу во Пленковича.
(Пѣсни П. В. Кирѣевск. Вып. 2. 31 стр.).

. . . .

. . . .

„Говоритъ Нѣпра королевична:
„А нѣтъ-то стрѣльцовъ добрыхъ молодцевъ
„Противъ меня Нѣпры королевичны...
„Нѣтъ молодцевъ походкой, *пощипкой*
„Противъ Чурилища Оплениковича:
„Идетъ-то Чурилище по Кіеву,-
Дѣвки-бабы въ окошко по поясу бросаются.“
(Пѣсни П. Н. Рыбник. ч. I, 195 стр.).

Изъ значенія прозвища Чурилы „Щапленковичь“, „Щепленковичь“ ясно и то, что оно-только эпитетъ богатыря, характеризующій одну изъ выдающихся его чертъ; а потому въ немъ не можетъ быть и намека на отца Чурилы... Народные творчество представляетъ намъ не мало примѣровъ, какъ понятія и признаки

(существительныя и прилагательныя) превращаются въ опредѣленныя, живыя лица: напр. Кудреянище-отъ кудрей, Хотенъ-отъ хоть, похоть въ соотвѣтствіе отцу Блуду, Пустоволосъ-отъ „пустой волосъ", малорусск. Щедрикъ-ведрикъ-отъ словъ „щедровать, щедривки, щедрій, щедрый вечиръ". Также точно изъ прозвища Чурилы „Щапленковичь" послѣ измѣненія его въ „Пленковичь" создано народной фантазіей особое лице, отецъ Чурилы „Пленко, Пленчище". Пока прозвищемъ Чурилы было характерное „Щапленковичь", „Щепленковичь", обманъ былъ еще невозможенъ,-народная фантазія сдерживалась тѣмъ, что самое прозвище слишкомъ ясно указывало на свое происхожденіе и смыслъ. И дѣйствительно въ тѣхъ народныхъ былинахъ, гдѣ Чурила называется „Щапленковичемъ, Щиплёнковичемъ, Щепленковичемъ Щапопленковичемъ" мы не встрѣчаемъ его отца Пленка. Но обстоятельства измѣнились: прозвище Чурилы „Щапленковичь, Щепленковичь" перешло въ Пленковичь; тогда ничѣмъ уже не сдерживаемая народная фантазія стала по своему трудиться надъ разъясненіемъ непонятнаго ей выраженія. Но легко было пѣвцамъ испортить правильное „Щапленковичь, Щепленковичь" въ „Пленковичь", а трудно было осмыслить неправильное „Пленковичь"; въ такихъ случаяхъ народъ чѣмъ болѣе старается проникнуть въ смыслъ непонятнаго слова, тѣмъ болѣе путаетъ (такъ изъ „залѣзено"—получено—произошло „залѣчено", изъ „пощапка"—„пошапка"). Задумываясь надъ эпитетомъ Чурилы „Пленковичь", народъ рѣшилъ, что это—прозвище богатыря по его отцу, Пленку; затѣмъ уже народной фантазіи, не задумывающейся переселять своихъ богатырей изъ Кіева въ Черниговъ, Смоленскъ, Суздаль и Новгородъ, ничего не стоило поселить отца Чурилы стараго Пленка, Плена пониже Малаго Кіевца, на Сорогѣ на рѣкѣ и назвать по

занятіямъ торговымъ гостемъ—Сарожениномъ (вар. Сурожанинъ). Такъ произошла цѣлая біографія новоизмышленнаго лица:

. . . .
И выходитъ *Пленчище Сорожанинъ*,
Встрѣчаетъ князя Владиміра,
Во сѣни ведетъ во рѣшетчатыя,
Во другія ведетъ частоберчатыя,
Во третьи ведетъ во стекольчатыя
И въ теремы ведетъ златоверхіе...
(Пѣсн. П. Н. Рыбник. ч. I, 263 стр.).
. . . . ,
. . . .
Да говорилъ Владиміръ таково слово:
„Да скажи-ко мнѣ старый матёрый человѣкъ,
Да какъ тебя да именёмъ зовутъ,
Хотя зналъ у кого-бы хлѣба кушати“?
—Да я *Пленко* да гость Сорожанинъ,
—Да я вѣдь Чуриловъ—отъ есть батюшко...
(Онежск. былин. А. Ѳ. Гильфердинга 1062—1063 стр.).

Изъ всего сказаннаго нами объ отцѣ Чурилы Пленкѣ очевидно, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не съ дѣйствительнымъ, живымъ лицомъ, а съ творческимъ самообманомъ; словомъ здѣсь мы встрѣчаемся съ однимъ изъ многочисленныхъ фактовъ филологическаго происхожденія миѳа (ср. Поэт. воззр. слав. на прир. А. Аѳанасьева, т. I, М. 1865. 9—10 стр.). Исторія Пленка, гостя Сарожанина, предполагаемаго отца Чурилы, поучительна: она ясно показываетъ, какъ легко можно обмануться, впасть во всевозможныя ошибки, если наивно вѣрить народному творчеству безъ предварительнъго критическаго изслѣдованія. Только сравнительное изученіе варіантовъ въ связи

съ исторіей, этнографіей, миѳологіей и филологіей можетъ пролить свѣтъ на все темное и непонятное въ произведеніяхъ народнаго творчества.

Вотъ почему для разъясненія личности Чурилы мы прежде всего обращаемъ вниманіе на различные варіанты его имени: „Цурилушка“, „Щурила“, „Щурилушка“ (Онежск. былины А. Ѳ. Гильфердинга 530, 677—681 стр.; Зап. имп. русск. геогр. общ. т. Ш. 531—534), „Чурилище“ (Пѣсн. П. Н. Рыбник. ч. I, 195 стр.), „Журило“ (Истор. пѣсн. малорусс. нар. Антон... и Драгоман... 54 стр.), „Джурило“ (Вѣстникъ Европы. С.-П. 1874. Ноябрь. 594 стр.). Всѣ эти варіанты имени „Чурила“ фонетически одинаково правильны и законны, потому что звуки „ж“, „дж“, „ч“, „щ“, и „ц“ взаимно переходятъ другъ въ друга, напр. горло, ожерелье=джерело (малорусс.); журашина, журахъ (малорусс. слуга, хлопець)=джура, чура; же, оже, (древнерусс.), жеби=шо, що, щобъ (малорусс.), что, чтобы; ледачій (малорусс.)=ледащій (великорусс.); чепь (малорусск.)=цѣпь, чарь (област.)=царь. Точно также мы считаемъ правильнымъ (фонетически) и не испорченнымъ по ошибкѣ, или ослышкѣ какого нибудь пѣвца вар. „Чурива“ „Чуривушка“ (Пѣсн. П. В. Крѣевск. Вып. IV, 86—87 стр.): „*л*“ здѣсь перешло въ „*в*“ по общему фонетическому закону, какъ это часто случается и въ другихъ словахъ: вовкъ (малорусс.)=волкъ (великорус.), мовчать (малор.)=молчать, свобода=сло—(а) бода (обл.).

Если справедливо, что всѣ варіанты имени „Чурила“ правильны, то отсюда еще не слѣдуетъ, что всѣ они одинаково древни. Такъ напримѣръ слова „гукать, зыкнуть, зычать, зучный, звучный, зихнуть (зѣвать), позихаться (малор.), позѣвывать“ одинаково правильны: но „гукать, зихнуть“ относительно древнѣе, потому

что—ближе къ первичной ономатопеической ступени происхожденія языка. Въ отношеніи къ этой сравнительной древности мы отдаемъ преимущество, или предпочтеніе малорусскому (галицкому) варіанту „Журило“: онъ ближе къ корню „гор“, „жар“ (горѣть), отъ котораго, какъ узнаемъ ниже, произошелъ.

Два обстоятельства ручаются намъ за бо̂льшую древность малорусской пѣсни о Журилѣ (Чурилѣ): а) въ малорусской пѣснѣ мы не встрѣчаемъ отца Чурилы Пленка, что, какъ мы доказали, есть позднѣйшая выдумка спеціально великорусскаго происхожденія; б) малорусское имя Чурилы „Журило“ фонетически сходно съ именемъ бѣлаго мужа „Жубрила“, извѣстнаго намъ по великорусскимъ заговорамъ и имѣющаго таинственное вліяніе на успѣхъ охоты (Зап. импер. русс. геогр. общ., по отдѣленію этнографіи С.-П. 1869. т. II, 544 стр.). Послѣднее обстоятельство особенно важно и имѣетъ рѣшающее значеніе въ виду того, что заговоры и заклинанія вообще отличаются замѣчательною точностью и вѣрностью въ храненіи древне-русскихъ обрядовыхъ преданій (А. Аѳанасьевъ, А. Веселовскій). Вслѣдствіе всего этого мы обращаемъ особенное вниманіе на галицко-малорусскую, плясовую пѣсню о Журилѣ, которую и приводимъ:

„Ішов Журило з міста,
За нимъ дівочокъ триста:
Чекай, Журило, пане,
Де твое во̂йско стане?
У лісі на нівонці,
При зеленій ліщинонці.

. . . .

Ой ти, Журило, ой ти,
Куди до тебе зайти?

По за гуменю, Ксеню,
Не толочи ячменю.
Куда Журило iшов,
Туди ячменик зiйшов,
А куда Ксеня iшла,
Туди пшеничка зiйшла.

(Въ Жолковскомъ округѣ, въ Галич. см. Ист. пѣсн. малорус. нар. Вл. Антонов. и М. Драгоман. т. I, 54 стр.).

Таинственно-чарующее влiянiе Журила на женщинъ и ростъ хлѣба (ячменика)—все это такiя черты, которыя приписываются обыкновенно языческимъ божествамъ. Отсюда можно уже догадываться, что Журило—языческiй богъ; но является вопросъ: какой-же именно, новый, или какой нибудь уже извѣстный, старый богъ, только подъ другимъ нѣсколько видоизмѣненнымъ названiемъ? На это намъ отвѣтятъ факты изъ славяно-русской миѳологiи.

О галицкой пѣснѣ „Журило" извѣстно, что ее поютъ на свадьбахъ во время танцевъ и пляски. Въ связи съ этимъ фактомъ сопоставляемъ извѣстiе Карамзина, что морлахи, живущiе въ Далмацiи, славятъ на своихъ свадебныхъ пиршествахъ Яра (Исторiя госуд. росс. т. I, 88 стр.). „Журило", какъ мы видѣли изъ вышеприведенной пѣсни, благотворно дѣйствуетъ на ростъ хлѣбныхъ растенiй: „Куда Журило iшов, туди ячменик зiйшовъ". Тоже самое поютъ бѣлоруссы объ Ярилѣ:

А гдзѣжъ јонъ нагою
Тамъ жито капдю,
А гздѣжъ јонъ ни зырне
Тамъ ко́ласъ зацвице́!

(Поэт. воззр. слав. на природу А. Аѳанасьева. т. I, 441—442; ср. Приб. къ Ж. М. Н. П. 1846, 20—21.). Изъ этихъ фактовъ слѣдуетъ тотъ выводъ, что Журило есть тотъ же самый Яръ, или Ярило,

богъ животворныхъ силъ природы, пробуждающихся весною. Нельзя не замѣтить, что самыя имена „Журило“, „Яръ“, „Ярило“ фонетически почти тожественны. Имя „Журило“ произошло изъ Ярила посредствомъ придыханія „*ж*“, какъ это случается и съ другими словами, напр. гукать (звать, кричать)=жугукать (ряз. губ.), жугакать (сарат. губ.); пѣть=жупѣть, жупѣти (олонецк. г.) Посредствующею ступенью между Ярилом и Журилом можетъ быть также литовскій Gurko (Гурко), богъ урожая хлѣба (Русск. простон. праздн. и суевѣрн. обряды И. Снегирева. М.—1837. Вып. I, 95 стр.). Въ литовскомъ Gurko очевидно является тотъ же Яръ, или Ярило съ придыханіемъ „г“, какъ и въ словахъ: острый=гострый (малорусс.); сударь, осударь=государь; вѣдунъ=говѣдунъ (обл.). Но звукъ „г“ легко переходитъ въ „ж“ (польск. gwiazda=жмудск. жвайзде; жмудск. гивену, русск. гоить=живу, жить.). и такимъ путемъ изъ Gurko (Гурко) могъ образоваться „Журило“. Имена „Яръ, Ярило, Gurko, Журило и Чурила“ произошли отъ одного и того-же корня и обозначаютъ дѣйствія всепожирающаго и истребляющаго огня, а также всеоживляющій теплоты солнца: „костромск. яръ—жаръ, пылъ, серб. јара—жаръ печи; горѣть, жрать, жаръ, жмудск. жара—заря, фран. jour (журъ)—день, свѣтъ, санскр. cur—жечь.

Отъ того же корня происходитъ и имя Хорса, извѣстнаго намъ по лѣтописи Нестора. Имена „Хърсъ, Хорсъ, Корша (Поповъ), Корсъ, Хорша (Чулковъ)“ происходятъ отъ корня „гар, гор, кур“ (горѣть, курить): санскр. khara—жаръ, kharah—пылкій, горячій (De affinitate linguae slavicae et sanscritae. J. A. B. Dorn. Харьковъ. 1833. 145 стр.), литовск. karsztas (карштасъ)—жаркій, душный, karsztis (карштисъ)—жара, духота, karsztu (карштy)—нагрѣваться, жмудск. карштай,

карштсъ—горячо. Для насъ особенно важно то, что въ сказанiи о мамаевомъ побоищѣ древне-русскiй богъ „Хорсъ“ является подъ именемъ „Гурса“ (Сказ. русс. нар. И. Сахаров. изд. Ш. С.-П. 1841 т. I, кн. IV. 80 стр.). Если принять во вниманiе, что звукъ „*с*“ есть производственный, какъ въ русскомъ языкѣ, такъ и въ литовскомъ (небо—небеса, небесный; слово—словеса, словесный; литовск. далисъ=русс. доля; копустасъ=капуста; чудасъ=чудо), то отбрасывая его, мы получимъ названiе божества „Гуръ“, что будетъ фонетически созвучно съ литовскимъ Gurko и „Журило“.

Обобщая все вышесказанное, мы приходимъ къ тому заключенiю, что Журило (Чурила) есть языческiй богъ Яръ, Ярило, или, что тоже, Хорсъ (Гурсъ); теперь намъ остается только съ этой точки зрѣнiя разсмотрѣть славяно-русскiя преданiя о Журилѣ, или Чурилѣ.

Имя бога „Журило (Чурила)“, какъ замѣтили, происходитъ отъ корня „горъ, гар“ (горѣть, угаръ); слово „горѣть“ предполагаетъ первичную форму сербск. гурити се—сжиматься, гурнути—толкнуть, малорусс=двинуть, вернуть, подобно тому—какъ „жечь“ происходитъ отъ жигануть, жикнуть, ударить, уколоть, и такимъ образомъ съ корнемъ „гор“ соединяется понятiе движенiя, бѣга, роста. Отсюда-то и произошло, что этотъ корень является во словахъ, обозначающихъ ростъ растенiй и животныхъ. Къ объясненiю этого послѣдняго обстоятельства слѣдуетъ прибавить и то, что теплота, жаръ, по народному сознанiю, предупредившему науку, содѣйствуютъ росту и ускоряютъ его, какъ это видно изъ словъ: яро дерево, жаровой лѣсъ—рослое дерево, рослый, высокiй лѣсъ (Пѣсн. П. В. Кирѣевск. Вып. 4, 6 и 19 стр.) Вслѣдствiе этихъ двухъ причинъ мы и встрѣчаемъ корни „гор, жаръ“ въ названiяхъ растенiй и животныхъ. Названiя растенiй: лат. germen—почка, отростокъ, заро-

дышъ, germino—пускать ростки, herba—трава, зелень; нѣмецк. gras—трава, grüne—зелень, англ. grass—1) трава, злакъ, 2) пастись на травѣ, заростать травой, green—1) зелень, 2) зеленить, grow—рости, пускать корни; обл. журавина, жаравина—клюква. Названіе птицъ и вообще животныхъ: греч. géranos, фран. grue = русск. журавль, журавъ, *жаравль* (холмогор. у.); фран. jars (жарсъ)—гусь, гусакъ; англ. hare—заяцъ, horse—конь, литовск. geras (герасъ)—ягнёнокъ (ср, русск. ярка—молодая овечка); жавролёнокъ (олонецк.)—жаворонокъ (отсюда-то и произошла сказочная жаръ-птица т. е. жаворонокъ, возвѣщающій наступленіе весны, жаровъ).

Изъ разбора корней „гар, жар“, и словъ, отъ нихъ происшедшихъ, очевидно, что „Журило“ имѣетъ связь съ ростомъ злаковъ и травъ, а также возбуждаетъ дѣятельность, силы птицъ и вообще животныхъ. Такія именно свойства народныя былины и пѣсни приписывють Журилу (Чурилѣ).

О дѣйствіи Чурилы на травы и цвѣты великорусская былина выражается въ такихъ словахъ:

. . . .
Онъ добро по городу погуливалъ:
Подъ нимъ травка-муравка не топчется,
Лазоревой цвѣточикъ не ломится.
(Пѣсн. П. В. Кирѣевск. Вып. 4, 87 стр.).

Сопостовляя эти слова великоруской былины съ тѣмъ, что мы знаемъ изъ галицкой пѣсни о подобномъ-же благотворномъ дѣйствіи на ростъ хлѣба (ячменя) Журила, мы не будемъ сомнѣваться, что эта черта-миѳическая. Галицкая пѣсня въ этомъ откошеніи замѣчательна еще тѣмъ, что въ ней благодѣтельное вліяніе на урожай хлѣба приписывается не только божеству

Журилу, но и Ксенѣ: „Куда Журило iшовъ, туди ячменик зiйшов, *а куда Ксеня iшла, туди пшеничка зiйшла*“. Это значитъ, что народъ, забывая объ языческомъ значенiи Журила, сталъ обходиться съ нимъ, какъ съ простымъ человѣкомъ; и коль скоро Журила приравняли къ человѣку, хотя и неизвѣстному, то уже легко было его дѣйствiя перенести на другихъ, ему подобныхъ людей. Такимъ путемъ произошли тѣ пѣсни, въ которыхъ, хотя и нѣтъ имени Журила, но описываются подобныя же дѣйствiя простыхъ смертныхъ: . . . .

А гдѣ утка шла, тутъ и пыль прошла,
А гдѣ я млада, тутъ и рожь густа,
Уколотиста, умолотиста,
Еще съ колосу маленка (мѣрка), съ зерна пирогъ

(Чухломск. у. Русск. простон. и суевѣр. обряды. М. 1838. Вып. 2. 96 стр.).

Ходитъ колосъ по яри,
Что по бѣлой по пшеницѣ,
Изъ зерна-то коврига;
Изъ полузерна пирогъ,
Гдѣ дѣвушки шли,
Тутъ рожь густа;
Гдѣ бабы шли,
Тамъ вымокла;
Гдѣ мужики шли,
Тамъ повыросла;
Гдѣ ребята шли,
Тамъ повылегла.

(Въ Переяславлѣ Залѣсскомъ. Вып. 3. 119 стр.) Въ этихъ двухъ пѣсняхъ нѣтъ имени божества; вмѣсто него является дѣвушки, мужики и даже олицетворенный колосъ. Однако дѣйствiя этихъ новыхъ лицъ

настолько сходны съ Журиловыми, что миѳологическое происхожденіе пѣсенъ внѣ всякаго сомнѣнія.

Мы уже замѣчали, что въ одномъ великорусскомъ заговорѣ въ качествѣ властителя звѣрей и покровителя охотниковъ является бѣлый мужъ Жубрило; въ виду того, что въ этомъ заговорѣ живѣе и яснѣе, чѣмъ въ былинахъ, удержалось языческое значеніе древняго стихійнаго божества, мы и разсмотримъ его поподробнѣе:

„Господи, Боже, благослови! Стану я, рабъ Божій, (имя рекъ) благословясь, пойду перекрестясь, изъ избы дверьми, изъ дверей воротами, въ чистое поле за воротами, изъ чистаго поля во темный лѣсъ. Въ темномъ лѣсу стоитъ кипарисъ-древо; подъ тѣмъ кипарисомъ сидитъ сама Мать Пресвятая Богородица. Держитъ Она во своей десной рукѣ три прута: прутъ желѣзный, прутъ мѣдный, прутъ серебрянный. Ударю я первымъ прутомъ по сырымъ лѣсамъ, ударю я другимъ прутомъ по мхамъ, по болотамъ: сырые лѣса сшатаются, мхи-болота сколеблются; разбѣжатся бѣлые звѣри горностали на всѣ на четыре стороны: побѣгите вы, кривоноги, чернохвосты! Ударю я третьимъ прутомъ *бѣлаго мужа Жубрила*. Ай, ты, *бѣлъ мужъ Жубрило, самъ ты бѣлъ и конь подъ тобой бѣлъ*; заѣзжай и залучай со всѣхъ четырехъ сторонъ, со стока и запада, и съ лѣта и сивера: идите со всѣхъ четырехъ сторонъ, бѣлые звѣри горностали; какъ идетъ солнце и мѣсяцъ, и частыя мелкія звѣзды и вся луна поднебесная идетъ неотпятно, такъ идите на мой заводъ, на мои сгодья, къ моимъ плашкамъ, бѣлые звѣри горностали, а минуйте, проходите мои силья пасти: они не по васъ излажены. Кушайте по плашкамъ мои ѣствы: тѣ мои ѣствы лучше и слаще матерняго молока. Къ этому моему слову ключь и замокъ отношу я къ Окіанъ-морю;

есть на Океанѣ морѣ островъ великъ, къ берегу лежитъ *бѣлъ камень Алатырь*; подъ камнемъ стоитъ живая щука, пожретъ тотъ мой ключь и замокъ. Кто кругомъ Океанъ моря обойдетъ, кто около Океанъ моря песокъ вызоблетъ, кто изъ Океанъ моря воду выпьетъ, кто живую щуку добудетъ, ключь и замокъ мой достанетъ,—тотъ мой промыслъ попортитъ. (Шенк. у., Архан. г. зап. А. Харитоновъ; см. Отеч. Зап. 1847 г., т. LIV, отд. VIII, стр. 152—154; Записки импер. русск. геогр. общ. По отд. этногр. т. II, 544—545 стр.; Матеріалы по этнограф. русс. насел. Архангельской губ. П. С. Ефименка, М—1878. ч. II, 185 стр.).

Таинственный мужъ „Жубрило", являющійся въ этомъ заговорѣ, служитъ связующей ступенью между малорусскимъ Журиломъ и великорусскимъ Чурилой и такимъ образомъ не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что въ малорусскихъ и великорусскихъ преданіяхъ рѣчь идетъ объ одномъ и томъ-же лицѣ (ср. Вѣст. Европы 1874, ноябрь. 593—594; Труды Кіевск. акад. 1878. т. II, 387.). Малорусскій Журило предполагаетъ Жуврила, какъ напр.: охота=охвота, зычный=звучный, польск. chory=хворый; „в" по общему фонетическому закону переходитъ въ „*б*" („овыдень" (обл.)=обыденкой, въ одинъ день, малорусс. важити=бажати, хотѣть желать) и такимъ образомъ изъ Жуврила явился Жубрило. При описаніи Жубрила народный заговоръ сохранилъ черты явно миѳологическаго происхожденія. Жубрило и конь его называются бѣлыми: „Ай, ты, бѣлъ мужъ Жубрило, самъ ты бѣлъ и конь подъ тобой бѣлъ". Бѣлый цвѣтъ, какъ извѣстно, приписывается обыкновенно существамъ божественнымъ: такъ напр., бѣлорусскій Бѣлунъ, замѣнившій Бѣлбога, представляется старцемъ съ длинною бѣлою бородою, въ *бѣлой* одеждѣ; Ярило разъѣзжаетъ на *бѣломъ* конѣ и въ

бѣлой мантіи (Поэт. воззр. слав. А. Аѳанасьева, т. I, 93 и 441 стр.); точно также и святой Георгій, или Егорій, замѣнившій собою Ярила,—самъ *бѣлъ* и кнутъ *бѣлъ* и рукавицы *бѣлыя* и борода *бѣлая* (Матер. по этногр. Арх. губ. П. С. Ефименк. ч. II. 194 стр.). Въ заговорахъ считаютъ необходимымъ зачураться не только отъ колдуна и колдуньи, еретика и еретницы, ящера и ящерицы, стараго старика и дѣвки простостоволоски, но и отъ жонки бѣлоголовки (Idem. 144 стр.); ясно, что бѣлый цвѣтъ, даже и перенесенный съ боговъ на людей, внушаетъ къ себѣ благоговѣйное уваженіе и даже страхъ. Слово „бѣлый",=„малорусск. билый, бѣлорусс. бялый, польск. biały, литовск. baltas (балтасъ)" сродно съ греческимъ phalios, phalos—блестящій и такимъ образомъ сближается съ словами phao (греч.)—освѣщаю, озаряю, блистаю, phaino, свѣчу, phos—свѣтъ, огонь, горящая свѣча, лат. fax—пламя свѣтило, лучина, фран. feu, и нѣмецк. feuer, англ. fire—огонь. Изъ сопоставленья словъ, сродныхъ съ русскимъ „бѣлый", очевидно, что бѣлый=свѣтлый, ясный, и потому-то эти слова обыкновенно употребляются одно на ряду съ другимъ, какъ вполнѣ синонимическія, напр. „Догоняетъ онъ (Алеша) добраго мо́лодца на разсвѣтѣ *свѣту бѣлаго*, на восходѣ солнца яснаго". Въ виду такого значенія эпитета „бѣлый"=блестящій становится понятнымъ, почему бѣлыми называются существа божественныя, именно солнечнаго, или огненнаго происхожденія, каковъ и вышеупомянутый Жубрило.—Шенкурскій заговоръ, кажется, единственный въ своемъ родѣ, гдѣ является бѣлый мужъ Жубрило; въ другихъ заговорахъ обыкновенно выводится св. Георгій, замѣнившій собой, какъ извѣстно, древне-русскаго Ярила. Это обстоятельство еще разъ убѣждаетъ насъ въ томъ мнѣніи, что „Журило, Жубрило" и „Ярило"—

одно и тоже лицо. Въ заключенiе разбора шенкурскаго заговора не можемъ не замѣтить, что появленiе въ немъ бѣлаго мужа „Жубрила“ (Чурилы) рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ всякую связь между великорусскимъ Чурилой и какимъ бы то ни было бояриномъ (напр. Чюриной): не мыслимое—же дѣло, чтобы къ какому нибудь боярину обращались съ мольбой объ успѣшной охотѣ. Слѣдовательно волей—неволей остается согласиться съ тѣмъ, что Чурила перенесенъ въ великорусскiя былины изъ древне-языческихъ преданiй, точно также, какъ подъ влiянiемъ новыхъ христiанскихъ сказанiй появились въ нихъ библейскiя лица: Самсонъ Нанойловичъ (Пѣсн. П. Н. Рыбник. ч. I, Зам. VIII стр.; Онеж. был. А. Ѳ. Гильфердинг. 1296 стр. срв. Библ. Суд. Израил. XIII гл.) и Каинъ—собака поганый (Зап. имп. русск. геогр. общ. т. III, 546 стр.), видоизмѣненный впослѣдствiе въ собаку сударя Калина царя.

Что касается великорусскихъ былинъ, то въ нихъ миѳологическое значенiе Чурилы сравнительно болѣе замаскировано. Тѣмъ не менѣе и онѣ представляютъ Чурилу съ его дружиной властителями птицъ и звѣрей (ср. Жубрила), а также рѣчной и озерной рыбы (ср. Юровой праздникъ у сибирскихъ рыбаковъ):

. . . .
. . . .

Будетъ день въ половинѣ дня,
А и будетъ столъ въ полу-столѣ,
Князь Владимiръ распотѣшился,
А незнаемы (?) люди къ нему появилися:
Есть молодцовъ за сто человѣкъ,
Есть молодцовъ за другое сто,
Есть молодцовъ за третье сто;
Всѣ они избиты—изранены,
Булавами буйны головы пробиваны,

Кушаками головы завязаны;
Бьютъ челомъ, жалобу творятъ:
„Свѣтъ, государь, ты Владиміръ князь!
Ѣздили мы по полю по чистому,
Сверхъ тоя рѣки Череги,
На твоемъ государевомъ займищѣ:
Ничего мы въ полѣ не наѣзживали,
Не наѣзживали звѣря прыскучаго,
Не видали птицы перелетныя;
Только наѣхали во чистомъ полѣ:
Есть молодцовъ за три ста.
(Есть молодцовъ) и за пять сотъ,
Жеребцы подъ ними латинскіе,
Кафтанцы на нихъ камчатные.
Однорядочки-то—голубъ скурлатъ,
А и колпачики—золоты плаши;
Они соболи, куницы повыловили,
И печерски лисицы повыгнали,
Туры, олени выстрѣлили,
И насъ избили—изранили:
А тебѣ, осударь, добычи нѣтъ,
А отъ васъ, осударь, жалованья нѣтъ,
Дѣти, жены осиротѣли,
Пошли по міру скитатися".

. . . .

. . . . , ...

„Свѣтъ, государь, ты Владиміръ князь!
Ѣздили мы (рыболовы) по рѣкамъ, по озерамъ:
На твои щаски княжецкія
Ничего не поимавали;
Нашли мы людей: есть молодцовъ
За три ста и за пять сотъ,
Всю они бѣлую рыбицу повыловили,

Щуки, караси повыловили жь
И мелкую рыбицу повыдавили.

. . . .

„Ѣздили мы (сокольники) по полю чистому,
Сверхъ тоя Череги,
По твоемъ государевомъ займищу,
На тѣхъ на потѣшныхъ островахъ:
На твои щаски княженецкія,
Ничего не поимывали, не видали
Сокола и кречета перелетнаго;
Только наѣхали мы молодцовъ
За тысячу человѣкъ:
Всѣхъ они ясныхъ соколовъ повыхватали
И бѣлыхъ кречетовъ повыловили,
А насъ избили—изранили,
Называются дружиною Чуриловою“.

(Кирша Даниловъ. 155-159; Пѣсн. П. В. Кирѣевск. Вып. 4, 78—81 стр. Пѣсн. П. Н. Рыб. ч. 1, 261—262 стр; Гильфердингъ, 1059—1061, 1097—1100, 1160—1162.).

Слова „горѣть, жаръ,“ отъ которыхъ произошло имя божества „Журило,“ въ метафорическомъ смыслѣ употребляются для означенія чувства любви, напр: „горяча любовь на свѣтѣ,“ „горитъ-кипитъ ретиво сердцѣ по красной дѣвицѣ (Поэт. воззр. слав. А. Афанасьев. т. 1, 448 стр.)“ Отъ этого метафорическаго значенія корня „гор“ произошли слова, указывающія на чувственную сторону человѣка, напр.: нѣмецк. huren, hure, hurer, m, hurerei, распутничать, развратничать, развратникъ, развратница, развратъ, блудъ; англійск. whore, француз. garce=журжа сарат. и пензен. г., курва. Лат. herus, hera—хозяинъ, хозяйка,

нѣм. herr господинъ, сударь, литовск. czūras (чурасъ)— слуга, малоруск. жура журахъ, журашина, дьзюра, джура, джурила, чура, цюра—хлопецъ, оруженосецъ первоначально означали страстнаго, пылкаго человѣка, любовника; это первичное значеніе удержали польск. „czurylo" (чурыло)—блудникъ, волокита и великорусс. ала-херь (нѣм. herr, малорусс. жура)—любовникъ, фаворитъ, счастливый волокита. (Воскресн. посидѣлки. Четверт. пятокъ. С. П. 1844. 162 стр.) Сравненіе имени божества Журила (Чурилы) съ словами одного и того-же корня указываетъ намъ на любовное значеніе его личности. Малорусскія пѣсни и великосусскія былины вполнѣ подтверждаютъ справедливость такого заключенія.

Изъ галицкой плясовой и вмѣстѣ свадебной пѣсни мы уже знаемъ о томъ чарующемъ вліяніи, которое производитъ Журило на „дівочокъ." Изъ варіанта этой пѣсни, приводимаго Н. Костомаровымъ, оказывается, что не только „дівочки", но и молодици, которымъ повидимому нѣтъ особенной нужды заглядываться на красавца, удалаго добраго молодца, не могли устоять противъ всеобщаго увлеченія:

Йшовъ Джурило по улиці,
За Джуриломъ молодиці,
Йшовъ Джурило зъ міста, зъ міста
За Джуриломъ дівокъ триста....

Великорусскія былины точно также, какъ и малорусскія пѣсни, представляютъ Чурилу счастливымъ любовникомъ. Не успѣлъ Чурила поступить на службу къ стольному князю Владиміру и освоиться съ новою для него должностью постельника, какъ уже вскружилъ голову княгинѣ Опраскіи: „Рушила княиня (вар. княгиня) лебедь бѣлую, заглядѣлась она на Чуриву на Цыплёнковича, порѣзала княиня руку лѣвую; со стыду

со сраму подъ столъ руку свѣсила (Пѣсн. П. Кир. Вып. IV. 86 стр.).“ И только благодаря необыкновенному добродушію солнышка Владиміра эта новая связь княгини съ Чурилой (ср. отношенія Опраксіи къ Тугарину) не окончилась для нея трагически.“ „И стилалъ Чурила постели мягкія, складалъ крутое загловице; потѣшалъ князя игрою на гуселкахъ, а княгиня Чурилу у души держала. Это князю не слюбилося: „пришла ты, княгиня, мнѣ въ любовь, и я тебя въ этой вины прощу, а то бы тебѣ головка сѣчи (Пѣсн. П. П. Рыбник. Ч. 1, 266 стр.)“. Другая кіевская женщина Катерина Микулична, просто безъ ума отъ Чурилы: „Да помѣшался у меня разумъ во буйной головѣ, да помутились у меня-де очи ясные, смотрячись-де, Чурило, на твою на красоту (Онежск. былин. А. Ѳ. Гильфер. 1066 стр.)“. Любовные успѣхи Чурилы не ограничиваются двумя—тремя женщинами. Въ томъ-то и главное отличіе Чурилы отъ другихъ богатырей, что обаяніе его личности непреодолимое, чисто стихійное (Пѣсн. П. В. Кирѣевск. Вып. 4. Зам. LXXXIX—XC): Чурила очаровываетъ буквально всѣхъ дѣвокъ и бабъ кіевскихъ:

. . . .

Поѣхалъ Чуривушка по городу по Кѣеву,
Заглядѣлись на Чуриву всѣ люди—тѣ:
Гдѣ дѣвушки глядятъ,—заборы трешшатъ,
Гдѣ молодушки глядятъ,—лишь оконенки звенятъ,
Гдѣ стары глядятъ,—манатьи на себѣ дерутъ.

(Idem. Вып. 4, 87 стр. ср. Онежск. был. Гильф. 1064—1065, 1312—1313 стр.).

. . . .

Идетъ Чурилушка Опленковъ сынъ:
Подъ пяты—пяты воробей пролети,
Около носа-то яичко кати;

На его дѣвки глядятъ—золоты пелы ломятъ,
Стары бабы глядятъ—прялицы ломятъ.

(Пѣсн. П. Н. Рыбн. ч. 1, 269 стр.; ср. выше 267).

Имѣя въ виду тожество Чурилы и Ярила, въ этомъ всеобщемъ увлеченіи Чурилой мы видимъ тоже самое сознаніе необходимости удовлетворенія чувственныхъ позывовъ, которое заставляетъ матерей охотно отпускать своихъ дочерей на Ярилино гулянье „поневѣститься“. Въ этомъ сладострастномъ характерѣ культа Чурилы и Ярила кроется и причина одинаковой горячей любви къ тому и другому. Какъ предъ смертью Чурилы, такъ и предъ погребеніемъ Ярила раздаются грустныя погребальныя причитанія. Взмолились за Чурилу бабы кіевскія: „оставь Чурилу хоть на сѣмяна: такого, де, стольника уже не будетъ!“ (Пѣсн. П. Н. Рыбн. ч. I, 311 стр.). Вопль женщинъ при погребеніи Ярила: „Якій же винъ бувъ хорошій та якій услужливый... Не встане винъ бильше! О, якъ же намъ розставатися съ тобою, и що за жизнь, коли нема тебе! Пиднимись хочъ на часочокъ; но винъ не встае и не встане (Быт. русск. нар. А. Терещенк. ч. V, 100—101 ср. Зап. импер. русс. геогр. общ. т. II, 86 стр.)“. Замѣчательно также, что Чурилу, какъ и Ярила, по преимуществу любятъ и считаютъ своимъ женщины. Это подтверждаетъ тотъ извѣстный фактъ, что народъ считаетъ женщину сравнительно съ мущиной существомъ болѣе страстнымъ и пассивнымъ („эге баба не бреше! Вона знае, що ій солодче меду“—изъ празднества Ярилу). Вслѣдствіе этой-то пассивности, страстности своей природы женщина отличается сравнительно большимъ консерватизмомъ и устойчивостью въ храненіи традиціонныхъ преданій. Вотъ почему, когда народъ въ лицѣ своихъ богатырей забылъ о Чурилѣ и открещивается отъ него, бабы кіевскія горой стоятъ

за Чурилу, и такимъ образомъ Чурила дѣлается божествомъ по преимуществу, если не исключительно, „бабьимъ“ (Пѣсн. П. Н. Рыбн. ч, I. стр. 305).

Русскій народъ не только представляетъ Чурилу=Журила ловеласомъ—волокитой, а также пьяницей, плясуномъ и скоморохомъ,—въ этомъ случаѣ Чурила, или Журило опять сходится съ веселыми, неумѣренными солнечными богами: Хорсомъ и Яриломъ=Переплутомъ. „Йшовъ Джурило льодомъ“, говорить одна малорусская пѣсня, „нісъ горілку съ медомъ, сыну, Джурило, сыну, не толочь мого ячменю; сиділа на колодці (кладци) моргала на хлопці (Вѣстн. Европы, 1874, т. VI, 594 стр.)“ Какъ слово Ярило=Ярила сдѣлалось прозвищемъ всякаго веселаго гуляки, такъ и Чурилой называютъ всякаго кутилу, безпорядочнаго человѣка. Въ русскихъ лѣтописяхъ подъ 1378 г. одинъ бояринъ Иванъ Григорьевичъ, бывшій приставомъ митрополита Пимена, носитъ юмористическое прозванье „Чуриловъ Драница (Лѣтописецъ русскій, Н. Львова, т. II, 165; Истор, росс. В. Н. Татищева, кн. IV 253)“. При Петрѣ I всѣ члены всешутѣйшаго, всепьянѣйшаго собора звались Чурилами. Чурила, Чурилово подворье хорошо извѣстны всѣмъ удальцамъ, ловкимъ малымъ: „Заваруй, варуй, варуйко. Сила маленькой дѣтинка! Проложилъ Сила дорогу мимо валу землянова, мимо саду зеленова, архирейскова большова, во Чудинскую слободку, ко Чурилову подворью, ко Варварину здоровью (Сказ. русс. нар., кн. III, 221 стр.)“. Въ извѣстной народной картинкѣ „Мыши кота погребаютъ“ веселая мышка, играющая на дудкѣ, или на флейтѣ, прозывается именемъ весельчака—скомороха Чурилки: „деревенская мышь *Чурилка* сурначъ въ сопель играетъ“, или (мышь) „Чурилка сарначъ въ свирѣлку играетъ (Сбор. отд. русс. языка и слов. имп. акад. наукъ XXIII. кн. I, 396; т.

XXVI. кн. IV. 261 стр.)". Словомъ несомнѣнно, что Чурила былъ богомъ пьяницъ и скомороховъ. Въ связи съ разгульнымъ характеромъ культа Чурилы нужно сопоставить ту пляску. „Джурылло", или „Цюрылло", о которой упоминаетъ Жегота Паули, Чурила, какъ богъ пьянства и пляски, невольно вызываетъ на сравненье съ Переплутомъ, въ честь котораго плясали=вертѣлись и пили изъ роговъ: „и верьтячеся пьютъ ему въ розѣхъ".

Женскою половиною Чурилы=Журила является игуменья кіевскаго женскаго монастыря Чурилья,— Чурилья—женскій образъ, вполнѣ сходный съ мужскимъ—Чурилой, или Журиломъ. Великорусскій Чурила магически привлекаетъ къ себѣ вниманіе и любовь красныхъ дѣвицъ, молодицъ и старухъ; за малорусскимъ Журиломъ, какъ за греческимъ Діонисомъ, ходятъ „толпы, войска дивчатъ и молодицъ", тоже самое мы читаемъ и про игуменью Чурилью: „Какъ бы русая лиса голову клонила, пошла-то Чурилья къ заутрени; *будто галицы летятъ, за ней старицы идутъ:* по правую руку идутъ сорокъ дѣвицъ, да по лѣвую руку друга сорокъ, *позади ея дѣвицъ и смѣты нѣтъ* (Древнероссійск. стихотворенія, собранн. Киршею Даниловымъ. 1818 г. 383 стр.)".—Чурила или Журило представляется народомъ пьяницей—гулякой: „Йшовъ Джурило льодомъ, нісъ горілку съ медомъ"; игуменья Чурилья точно также поитъ добрыми питьями Стафиду Давидьевну, княженецкую племянницу: „А и та-то Чурилья игуменья, отпѣвши заутреню, скоро поѣзжала по монастырю, изпроѣхала триста келій, и доѣхала ко Стафидинѣ кельицѣ,—*и взяла съ собой питья добрыя, и стала ее лѣчить, поить* (ibidem. 386)".

Д. Ровинскій вполнѣ справедливо сравниваетъ Чурилью съ ярыжными кабацкими бабами. „Эта ско-

ромная игуменья“, говоритъ про Чурилью г. Ровинскій, „напоминаетъ обрюзглыхъ отъ пьянства бабъ, представленныхъ въ нашей пародіи на всепьянѣйшій соборъ (Сборн. отд. русск. яз. и сл. импер. академ. наукъ, т. XXVI, кн. IV, 98 стр.)“. Но тотъ же самый Ровинскій далеко неосновательно думаетъ, будто пѣсня про игуменью Чурилью сложена была во времена Петра 1-го (Ibidem. 97—98): а) слово Чурилья не книжное, дѣланное, а народное, такъ напр. иркутск. „чурилья“ значитъ замарашка (Опытъ област. великор. словаря. 260 стр.), б) великорусская Чурилья имѣетъ своего двойника въ малорусской Дженджурихѣ (срвн. подольск. дженджуристый, польск, dzendzurzysty—бойкій).

Дженджуриха, какъ и Чурилья представляетъ изъ себя типъ безхозяйственной, безпечной женщины (жинки), которая годна лишь на то, чтобы гулять съ извѣстными проходимцами и пьяницами, запорожцами. „Ой за гаемъ, гаемъ, гаемъ зелененькимъ“, читаемъ мы въ одной малорусской шуточной пѣснѣ, „тамъ орала Дженджуриха (Дженджеруха) воликомъ черненькимъ; наорала гони на чотирі милі, насіяла пшениченьки. „Ой Боже мій милий! Ой изъ кимъ-то, зъ кимъ-то, пшениченьку жати“?... На тімъ боці, на толоці стоять запорожці. Запорожці стояли, Дженджурихи пытали (спрашивали): „Ой чи вона жива, чи вона умерла? Коли вона жива—ходімъ погуляймо; коли вона вмерла—ходімъ поховаймо“. Чого въ тебе, Дженджурихо, сорочка не біла?“—„Вже восьма неділя, якъ сорочку наділа; а девъята зима, якъ я въ церкві була. „Чого въ тебѣ, Дженджурихо, не метена хата“?—Я вимету разкомъ, та вивезу возкомъ! Ой що-жъ тобі, Дженджурихо, за сміттячко дати?—Сюді хіпъ, туди хіпъ за сміттячко сімъ кіпъ, а восьмая кіпка, що вимете тітка (Труды этнографическо-статической экспе-

диціи въ западно-русскій край. П. П. Чубинскаго 1874 года т. V, 1112 стр.)“. Какъ гультай и волокита Журило не годенъ для обыденной практически-трезвой жизни, такъ и его женская половина Дженджуриха— невозможная хозяйка въ народномъ быту; да она и сама въ этомъ сознается, называя себя „ледащей жинкой“... „За що жъ мене, мужу, бьешъ, за якіи вчинки, чи я тобі не напряла за рікъ три починки? Одинъ пряла до Різдва, другий до Миколи, а якъ третій почала— буде до Покрови; та й не сама пряла—кума помогала, кумі дала миску пшона и три куски сала; та не сама пряла—були помішнички, то за сало, то за хлібъ, то за паляннчки. Ой ти пъэшъ, мене бъэшъ, а може бъ я робила; накупивъ веретенъ—нема мотовила: дрова въ печи не горять—такъ я пидпалила, таки тобі, недовірку, борщу наварила. Ой ти пъэшъ, мене бъэшъ— роспитаймось за що: *що и ти, що и я—обоэ ледащо* (Ibidem. т. V, 1182 стр.)“!

VI. Ладъ=Ладо и Лада. Лель и Ляля.

Ладъ—богъ солнца. Литовцы представляютъ Лада кудрявымъ „богомъ съ солнечными кудрями (Поэт. воззр., т. I. 229: стр. срв. Бытъ русск. нар. ч. VI, 143 стр.)“. Вѣроятно что нибудь подобное было и у насъ на Руси; по крайней мѣрѣ въ древне-русскомъ словѣ св. Ефрема о книжномъ ученіи мы между прочимъ читаемъ: „Отреченныя же книги суть: остроноумѣя, звѣздочетья, стѣнемъ знамянье, лунное и солничная, яко 3 бываютъ солнца, *или волосы простирая*, или ногарая, колядникъ, громникъ... (Историч. христоматія, Ѳ. Буслаева, 533 с.)“. Литовскій солнцевласый богъ—Ладъ (saulinejs plaukajs) и русское солнце, простирающее свои волосы—очевидно одно и тоже.

Литовцы видятъ въ Ладѣ земледѣльческаго бога, оберегающаго стада овецъ отъ нападеній волковъ. Нѣкоторыя славянскія племена (кроаты) считаютъ Лада богомъ весны, цвѣтовъ и земледѣльческихъ работъ: „Ива красивый розы срываетъ тебѣ, Ладо—святый Боже! Ладо, Ладо. Выслушай Ладо“... или: „Ладе ми Ладе, миле Ладе мой! Три дѣвойки жито жали: Ладе ми Ладе, миле Ладе мой! Одна другой говорила: Ладе ми Ладе, миле ладе мой (Начертаніе славянской миѳологіи М. Касторскаго. СПБ. 1841 г. 125—126)“.

По древне-русскому преданію Ладъ, или Диди-Ладъ былъ богомъ устроителемъ бортеваго пчеловодства и покровителемъ посѣвовъ проса. Современныя народныя пѣсни повидимому ставятъ подъ покровительство Лада варку пива, посѣвъ льна и вообще всякое земледѣльческое занятіе: „Ай на горѣ мы пиво варили, Ладо мое, Ладо, пиво варили", „Ой Дидъ, ой Ладо! Засѣвали дѣвки бѣлъ ленъ... съ травою небылою, съ повилою", „или „А мы чищобу чистили, чистили, Диди-Лада чистили! А мы пашню пахали, пахали. Диди-лада пахали! А мы просу сѣяли, сѣяли. Диди-Лада сѣяли! А мы просу пололи, пололи. Диди-Лада пололи! А мы просу жинали, жинали. Диди-Лада жинали! А мы снопы вязали, вязали. Диди-Лада вязали! А мы снопы возили, возили. Диди-лада возили! А мы коней пускали, пускали. Диди-Лада пускали"!... (Сказ. русск. нар., кн. Ш, 28; Бытъ русскаго народа. А. Терещенко, 196; Учен. зап. имп. казанскаго университет. 1877. г. XLIV, 385—386 стр.)".

Ладъ кромѣ земледѣльческаго значенья имѣетъ еще любовное-брачное. Въ святочныхъ (около новаго года) пѣсняхъ дѣвицы, гадая о суженыхъ-ряженыхъ=женихахъ, вспоминаютъ Лада: „Сиди, сиди, ящеръ, Ладу, Ладу! Въ орѣховомъ кустѣ, Ладу, Ладу! Въ бѣлой капустѣ, Ладу, Ладу! Въ бѣлой капустѣ, чего досидѣти? Ладу, Ладу! Выбирай, ящеръ, паныо, Ладу, Ладу! Кая тебѣ люба, Ладу, Ладу! Какая у ферясцахъ, Ладу, Ладу! Кая у сапожкахъ, Ладу, Ладу! Мнѣ Машинька люба, Ладу, Ладу! Ена по совѣту, Ладу, Ладу! Ена по привѣту, Ладу, Ладу (Псков. г. Великопол. у.; Чтенья въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1869 г. кн. Ш, П=Мат. отечественн. 386 стр.). Въ простонародныхъ свадебныхъ пѣсняхъ часто призываютъ Лада (Москвитянинъ, 1855 г. апрѣль кн. I, № 7, 132; Учен. зап. казанск. универс. 1877 г. 431 стр.). Въ одной свадебной енисейской

пѣснѣ Ладо извѣстенъ подъ характернымъ прозвищемъ „Уряди, Дидъ-Ладо, уряди! „На лугу, лугу“, поютъ въ казачинской и маклаковской волостяхъ, „уряди Дидъ-Ладо, уряди“! Стояли три роты, уряди, Дидъ-Ладо, уряди! Три роты военны, уряди Дидъ-Ладо, уряди. (Енисейск. округъ и его жизнь. М. Ѳ. Кривошапкина. СПБ. 1865 г. т. I, 98 стр.)“. Повидимому Дидъ-Ладо сряжалъ жениха и невѣсту къ вѣнцу=свадьбѣ.

Царство Лада—солнца начиналось раннею весною и продолжалось до Троицина и Петрова дня. Весною призываютъ Лада въ извѣстной обрядовой пѣснѣ: „А мы просо сѣяли, сѣяли, ой Дидъ-Ладо сѣяли, сѣяли (великорусс.)“ или „А ми просо сіяли, сіяли, ой Дидъ-Ладо сіяли, сіяли“ (малорусс., Маякъ. СПБ. 1840 г. ч. X, 144; Бытъ русск. нар., ч. IV, 304—306; Лѣт. русск. литер., т. IV, отд. I. 8 стр.; Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край. 1872 г. т. Ш, 66 стр.)“. На Семикъ и на Троицу молодыя дѣвушки поютъ: „Благослови, Троица! Богородица! Намъ въ лѣсъ пойти, намъ вѣнки завивать, ой Дидо! ой Ладо“!... (Сказ. русск. нар., кн. Ш, 260; Русск. простонар. праздн. Вып. I, 219 и вып. Ш, 117; Бытъ русск. народа, ч. VI, 159)“. На Петровъ день Дидъ-Ладъ=великое солнце достигаетъ наивысшей силы своего развитія. Утромъ этого дня Ладъ—солнце предается необузданной радости, то есть играетъ: въ это время солнышко, „то спрячется, то покажется, то повернется, то внизъ уйдетъ, то блеснетъ голубымъ или розовымъ, или вмѣстѣ разными цвѣтами“. Завидя восходящее солнце, первые лучи, разбрасываемые великимъ Ладомъ, народъ (въ тульской г.) привѣтствуетъ его пѣснею: „Ой Ладо! ой Ладъ! на курганѣ соловей гнѣздо завиваетъ, а иволга развиваетъ. Хоть ты вей, хоть не вей, соловей! Не быть твоему гнѣзду

совитому, не быть твоимъ дѣтямъ вывожатымъ, не летать имъ по дубравѣ, не клевать имъ яровой пшеницы! Ой Ладо! ой Ладо (Русск. простонар. праздн., вып. IV, 67 стр.)“.

Женскою половиною великаго бога солнца—Лада является богиня Лада=славянская Венера (Mater verborum). Изслѣдователи обыкновенно производятъ слово „Лада“ отъ „ладить“, „ладный“ и видятъ въ такомъ словопроизводствѣ указанiе на любовный, мирный характеръ Лады. Такъ г. Аѳанасьевъ для объясненья лингвистическаго значенья имени богини Лады замѣчаетъ: „Въ народныхъ пѣсняхъ *ладо* до сихъ поръ означаетъ нѣжно любимаго друга, любовника, жениха, мужа, а въ женской формѣ (лада)—любовницу, невѣсту и жену... Въ областныхъ говорахъ: ладить—жить съ кѣмъ согласно, любовно, „въ ладу“, ладъ—супружеское согласiе, любовь, въ музыкѣ: гармонiя; ладковать—сватать и примирять, лады—помолвка, ладило—сватъ, ладинки—уговоръ о приданомъ, ладканя (галицк.) свадебная пѣсня, ладный—хорошiй, польск. ладны—красивый, пригожiй (Поэт. воззр., т. I, 227—228). Е. Голубинскiй, слѣдуя г. Аѳанасьеву, думаетъ, что донынѣ употребляемыя слова „ладный, ладить“ указываютъ на характеръ Лады (Исторiя русской церкви Е. Голубинскаго т. I, 2 половина. 731 стр.)“. Нельзя не замѣтить, что сопоставленье Лады съ словами „ладить, ладный“ часто механическое и вообще основано на простомъ созвучiи, далеко неубѣдительномъ. При подобномъ словопроизводствѣ мы должны оставить въ сторонѣ чешскую Лѣтницу; Лѣтница, по Вацераду, жена Перуна и очевидно одно и тоже лицо съ славяно-русской Ладой. Въ Ладѣ=Лѣтницѣ слѣдуетъ усматривать олицетворенiе лѣта=весны. Обращаемъ вниманiе на видоизмѣненiя, которымъ подверглось

слово „лѣто“ въ различныхъ славянскихъ нарѣчіяхъ: великорусс. лѣто, малорусск. лито, сербск. лето, чешск. leto, болгар. лѣто и лято, польск. lato. Отъ формы „лѣто=leto“ произошла Лѣтница (Letnica), отъ „лято= польск. lato“ произошла богиня Лада.

Наше словопроизводство предполагаетъ несомнѣннымъ тожество Лады и Лѣтницы; и мы дѣйствительно думаемъ, что таже самая Лада появляется у Вацерада подъ именемъ Лѣтницы: подобнымъ образомъ и мужской двойникъ Лады Ладъ извѣстенъ еще подъ именемъ Леда „Ладо и Ледо“ (Опытъ повѣствованія о Россіи. И. Елагина, кн. III, 322; Русск. простонародн. праздн. Вып. I, 13 стр.). Не можемъ обойти молчаніемъ противоположное мнѣніе, видящее въ Ладѣ и Лѣтницѣ двухъ различныхъ богинь. Мы имѣемъ въ виду г. Квашнина-Самарина. „Если вѣрить старинному чешскому писателю Вацераду“, говоритъ Н. Квашнинъ-Самаринъ, „чешское имя громовницы было Лѣтница, ибо онъ такъ называетъ супругу Перуна. Такимъ образомъ ей, выходитъ, было посвящено обильное грозами лѣто, тогда какъ весна, по нѣкоторымъ указаніямъ посвящалась Ладѣ (Бесѣда 1872 г. кн. IV.—Апрѣль. 235 стр.)“. Чтобы видѣть неосновательность мнѣнья г. Квашнина-Самарина, нужно имѣть въ виду то обстоятельство, что въ древности существовало только два времени года: лѣто и зима, и слѣдовательно весна и лѣто означали одно и тоже время тода. Такъ сѣверо-американскія племена, по Тэйлору, знаютъ только два времени года: „Nipinukhe=весна, лѣто и Pipunukhe=зима и вмѣстѣ осень“. Nipinukhe приноситъ тепло, птицъ и зелень, а Pipunukhe опустошаетъ все своими холодными вѣтрами, своимъ снѣгомъ и льдомъ; одинъ приходитъ когда другой уходитъ, и они между собою дѣлятъ міръ (Первобытная культура. Эдуарда Б. Тэйлора. СПБ.

1872, т. I, 277 стр.)". Арійскіе народы также первоначально различали только два времени года: тепла и холода, лѣто или, что тоже, весну и зиму,—не даромъ слово осень у различныхъ арійскихъ народовъ носитъ особое названіе. Славянскія и русскія племена первоначально точно также знали только лѣто и зиму; весна и лѣто были синонимами: а) весенній праздникъ 1-го марта назывался Letnice (у чеховъ и словаковъ); б) въ русскомъ народномъ говорѣ „лѣто часто употребляется вмѣсто весны" (Русск. простонар. праздн., Вып. Ш, 2 стр.). Послѣ всего нами сказаннаго кажется ненужно и доказывать, что у славянъ не могло быть особой богини весны: Лады и особой богини лѣта: Лѣтницы; дѣло въ томъ, что Лада=Лѣтница, какъ и весна=лѣто.

Съ концомъ зимы и съ таяніемъ снѣговъ открывается царство Лады=Лѣтницы, богини весны и лѣта. „Лада" приходитъ въ обновленный міръ „въ образѣ красивой женщины, украшенной ослѣпительными лучами солнца; утренняя роса считалась слезами этой богини (Знаніе. Журналъ. 1877 г. Ш мартъ. ст. Л. В. Березина. 10 стр.)". Весною съ перваго марта славяне встрѣчали олицетворенное лѣто, т. е. Лѣтницу, или Ладу. Въ мартѣ мѣсяцѣ чехи (богемцы), совершая обрядъ изгнанія смерти (Мораны) или зимы, привѣтсвуютъ и наступающее лѣто: „Giz nesem Smrt ze wsy, nowe leto do wsy; witey leto libezne, obiljcko zelene! т. е. „уже несемъ смерть изъ села (веси), а новое лѣто въ село; здравствуй, любезное лѣто, зеленый посѣвъ (Русск. простонар. праздн., Вып. Ш, 8; Поэт. воззр. т. Ш, 693 стр.)!" Словаки и венгерскіе славяне привѣтствуютъ лѣто въ слѣдующей веснянкѣ: „Лѣто, наше лѣто, кдесь такъ длуго було? Сидѣло си на ловици, не могло си къ намъ прійци (Бытъ русск. нар. ч. V, П=Встрѣча весны, 6 стр.)". У насъ на Руси въ одно и тоже время

закликаютъ весну и лѣто, какъ названія одного и того же времени года. Въ смоленской губерніи въ день Евдокіи и на Сороки (40 мучениковъ) дѣвки и малыя ребята влѣзаютъ на крыши амбаровъ и домовъ, взбираются на горы и припѣваютъ: „Весна красна! Что ты намъ принесла? Красное лѣтечко (Русск. простонар. праздн., Вып. III, 12—13)“. Въ Малороссіи закликаютъ весну подъ именемъ матери Лады (матери весны): „Благослови, мати, ой мати Лада, мати, весну закликати (Поэт. воззр., т. III, 690 стр.)“.

Мы уже говорили о старобытномъ тожествѣ названій весны и лѣта; оно предполагаетъ, что весна и лѣто по древнимъ воззрѣніямъ оканчивались въ одно и тоже время. Снова обращаемъ вниманіе на извѣстныя уже намъ русскія пословицы: „Женское лѣто по Петровъ день,“ „У весны ноги долги: далеко до Петрова дни (Памятники древней письменности. 1880. Вып. IV, 85 стр. и 100).“ Смыслъ пословицы какъ нельзя болѣе гармонируетъ съ нашими разсужденіями; оказывается, что и весна и лѣто (собственно женское) равно продолжались только до Петрова дня; съ Петрова дня замирали весеннія=лѣтнія силы природы, пробужденныя богиней Ладой.

Около Петрова дня, въ концѣ весны совершалось погребеніе Лады; въ Владимірѣ на Клязьмѣ этотъ символически—религіозный обрядъ пріурочивался къ первому воскресенью послѣ Троицина дня (Русск. простонар. праздн., Вып. 1, 183,—Вып. III, 135 и Вып. IV, 60 Бытъ русск. нар. Ч. VI, 192.) Смыслъ погребенія Лады, какъ и Ярила, Кострубонька и Костромы, одинъ и тотъ-же: съ концомъ весны послѣ солнцеповорота уменьшалась сила весенняго солнца, погибало свѣтлое любовное царство богини Лады, этой великой матери природы.

Тотъ-же самый Ладъ-солнце извѣстенъ еще подъ

именемъ Леля. Лель-несобственное названіе солнца; для объясненья его обыкновенно приводятъ слѣдующія славянскія слова: древанск. lgölga—дѣдъ, полабск. лёля—отецъ, галицко—русск. лэля—дядя, церковно—слав. лѣла—тетка, областн. леля—крестный отецъ и крестная мать. (владимірск. г.). Очевидно, что русскій народъ называлъ солнце Лелемъ, т. е. отцомъ или дѣдомъ потому, что признавалъ себя сыномъ или внукомъ самаго солнца (срвн. преданіе о Даждь—Божѣ внукѣ.) Значитъ, солнце было особенно любезно и дорого для русскаго и вообще славянско—литовскаго народа: литовск. Saulėle (Саулеле)=любезное, прекрасное солнце.

Лель=Лило=Лéліо, Ліоли-богъ весенняго всеоживляющаго солнца; имя его часто повторяется въ весеннихъ и вообще въ лѣтнихъ обрядовыхъ пѣсняхъ. По старобытному русскому преданію Лель былъ богомъ—устроителемъ и покровителемъ бортеваго пчеловодства. Лель=Лило, подобно Ярилу, благотворно вліялъ на ростъ хлѣбовъ: „Гдѣ дѣвки шли, тутъ и рожь густа, Лило! Лило! Рожъ густа, колосиста, Лило! Лило! Колосиста, умолотиста, Лило! Лило!“ (Троицк. пѣсня чебоксарск. у., см. Учен. записки император. казанск. унивирситета. 1877. 388 с.), Кромѣ своего земледѣльческаго значенія Лель=Лило имѣлъ еще брачное, онъ выбиралъ женихамъ невѣстъ: Ѣхалъ я, батюшка, улицею, Лило! Лило! Видѣлъ я, батюшка, дѣвицъ караводъ, Лило! Лило! Выбиралъ я, батюшка, невѣсту себѣ, Лило! Лило! Тонку, долгу, бѣлу, румяну, Лило! Лило! (Ibidem 388 стр.).

Бѣлоруссы думаютъ, что Лель=Ліôли убаюкиваетъ дѣтей, наводитъ на нихъ сладкій сонъ. (греч. Морфей). Такъ няньки, укачивая въ колыскахъ дѣтей, припѣваютъ: „Ой, Ліоли, Ліоли! Придзи къ дзицяци, да дай спаци! Ой Ліоли, Ліоли! Ой Лели Лели придзи къ касьцели! Ой Люли, Люли, приснися Петрули! (Прибавл. къ Ж. М. Н. Просв. 1846 г. отд. литературно:, 16.)

Женскою половиною Леля является Ляля, богиня весны: Лель=Ляля, потому что *е* вообще переходитъ въ *я*, какъ напр. ведро=бѣлорусс. вядро, няня=малорусс. неня, ненька. А. Аѳанасьевъ вполнѣ справедливо отожествляетъ Лялю съ Ладой. „Очевидно,“ говоритъ г. Аѳанасьевъ, „Ляля (Леля)“-то-же, что древняя Лада, богиня весенняго плодородія и любви (Поэт. воззр. Т. III, 680 стр.). И дѣйствительно въ нѣкторыхъ малорускихъ веснянкахъ Лада носитъ двойное имя Ляли—Лады: „Благослови, мати, ой Лелю—Ладо, мати! Весну закликати, зиму провожати (Бесѣда. 1872 кн. V. Май. 178 с.„).

Ляля, какъ и Лада, приходитъ въ самомъ началѣ весны: „Зимою она сидитъ взаперти, въ высокой горѣ,--сидитъ на золотомъ тронѣ, вся въ бѣломъ. Кругомъ блестятъ груды золота, брильянтовъ“. Съ приближеніемъ весны бѣлоруссы обращаются съ мольбами къ Богу, пр. Богородицѣ, св. Благовѣщенію поскорѣе послать Лялю, чтобъ „земелька отошла, да красна весна къ намъ пришла“. Богъ, наконецъ, посылаетъ птичекъ съ золотыми ключами, которыми тѣ отмыкаютъ темницу,—и Ляля выходитъ на свѣтъ Божій. Бываетъ это, по народному вѣрованію, 25 марта. Потому въ этотъ день отъ радости никто уже не работаетъ: птичка даже не вьетъ своего гнѣзда. Всѣ съ пѣснями, пирогами идутъ на встрѣчу Лялѣ и зовутъ „(гукаютъ)“ ее приходить поскорѣе. А чтобы Ляля лучше слышала этотъ зовъ, дѣвушки взбираются куда нибудъ на гору или просто взлѣзаютъ на гумно, и оттуда кличутъ (Церковно-общественный Вѣстникъ. 15 августа. 1883 г. № 106, 3 стр.)“.

Явившись на свѣтъ Божій 25 марта, „молоденькая, красивая, стройная, высокая дѣвушка-богиня Ляля“ быстро оживляетъ пробуждающуюся отъ зимняго сна

природу: по ея мановенію выростаютъ травы, цвѣтутъ цвѣты, поднимается хлѣбъ (жито). 22 апрѣля, наканунѣ Юрьева дня совершается праздникъ въ честь уже пришедшей Ляли, такъ называемый „ляльникъ“ „(на ляльникѣ нагуляемся)“. Приведемъ характерное описаніе ляльника по П. Древлянскому. „Обыкновенно“, говоритъ г. Древлянскій, „часа въ три по полудни на чистомъ лугу (а иногда подлѣ дома въ огородѣ) собираются хороводы молодыхъ дѣвушекъ. Выбравши изъ среды себя подругу, которая вполнѣ выражала бы собою понятіе ихъ о пригожей Лялѣ, хороводъ бѣлорусянокъ одѣваетъ ее въ длинный бѣлый саванъ, перевязываетъ ей шею, руки и станъ разною зеленью, а на голову кладетъ вѣнокъ изъ разныхъ весеннихъ цвѣтовъ. Въ такомъ нарядѣ сажаютъ дѣвушку-Лялю на дерновую скамью, на которой съ одной стороны поставленъ кувшинъ съ молокомъ, сыръ, масло, яйца, сметана и творогъ, а съ другой - хлѣбъ; у ногъ Ляли кладутъ нѣсколько вѣнковъ изъ зелени, соотвѣтственно числу дѣвицъ, составляющихъ хороводъ. Потомъ, взявшись за руки, хороводъ дѣвушекъ пляшетъ вокругъ сидящей Ляли и поетъ въ похвалу ей пѣсню, которую заключаетъ слѣдующею просьбою: „Дай намъ жытцу, да пшаницу. Въ агаро̀дзѣ, сѣнажа́цѣ, повны гряды, ровны зряды (покосы)“. Напѣвъ этой пѣсни очень протяженъ, и потому ее поютъ очень долго, послѣ каждыхъ двухъ стиховъ восклицая: Ляля, Ляля, наша Ляля! Окончивши пляску и пѣсню, хороводъ садится у ногъ Ляли и снова поетъ: „Наша Ляля, Ляля насъ накормиць зусимъ, штобъ зъ весны на лѣта усё, што тутъ гэта, гадава́ла за́всимъ. Ляля, Ляля, ой да Ляля, Ляля!“ Тутъ Ляля раздаетъ всѣмъ дѣвицамъ поочередно молоко, масло, сыръ и т. д. до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, ничего не останется. Послѣ этого, дѣвушки встаютъ и на-

чинаютъ опять плясать вокругъ Ляли, припѣвая прежнюю пѣсню. Во время этой пляски и пѣсни Ляля беретъ вѣнки и бросаетъ по одному на пляшущихъ до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, всѣ дѣвицы не схватятъ по вѣнку. Вѣнки эти дѣвушки хранятъ до слѣдующей весны, а нѣкоторыя, въ случаѣ замужества, и долѣе, иногда во всю жизнь, какъ нѣчто завѣтное, святое. По окончаніи всѣхъ этихъ церемоній, нѣсколько дѣвицъ, въ сопровожденіи прочихъ, берутъ Лялю подъ руки, сводятъ ее съ дерновой скамьи, и, напѣвая прежнія пѣсни, проводятъ ее домой. Саванъ и зелень, въ которые одѣта была Ляля, прячутъ до другой весны (Прибавленія къ Ж. М. Н. Просвѣщ., 1846 г. Отд. литератур., 105—107 стр.)“.

Хотя слово „Ляля“ въ смыслѣ „ребенокъ, кукла, красотка“ существуетъ почти у всѣхъ славянскихъ племенъ, тѣмъ не менѣе нѣкоторые изслѣдователи почему-то считаютъ Лялю только бѣлорусскою (Поэт. воззр., т. III, 679 срвн. Зап. импер. новоросс. универ. 1878 г. т. XXIV, 65 стр.). На самомъ дѣлѣ Лялю знаютъ не только бѣлоруссы, но и другія вѣтви русскаго народа: малоруссы и великоруссы. Въ Малороссіи, напр. въ с. Малые-Дедеркалы кременецкаго уѣзда волынской губерніи праздникъ въ честь Ляли—„ляльникъ“ (красная горка) совершается, какъ и у бѣлоруссовъ, 22 апрѣля; обрядовыя формы кременецкаго ляльника вполнѣ тожественны съ описанными бѣлорусскими (Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край. П. П. Чубинскаго, т. III, 29—30). У великоруссовъ (чухломскаго и кологривск. у. костр. г.), память о Лялѣ также пріурочена къ ранней веснѣ, радуницѣ (радованицамъ). Тамъ въ Ѳомино воскресенье, на радуницу окликаютъ молодую чету новобрачныхъ слѣдующею пѣснею: „Ой

Лелю, молодая, о Лелю, ты вьюная, о Лелю, ты по горницѣ пройди, о Лелю, покажи свое лицо, о Лелю, да въ окошечко, о Лелю, покажи намъ молодца, о Лелю, своево-то вьюнца, о Лелю, да пожалуй-ко яичко, о Лелю, еще красненькое, о Лелю, что на красномъ блюдѣ, о Лелю, и при добрыхъ людяхъ, о Лелю (Русс. простонар. праздн., вып. IV, 195 срвн. Сказ. русск. нар.; кн. III, 261 стр.)!“ Хотя въ Великороссіи не сохранились обрядовыя формы ляльника, и самую Лялю представляетъ не избранная дѣвушка, а новобрачная, тѣмъ не менѣе очевидно, что великорусская Леля тоже, что бѣлорусская и малорусская Ляля: а) въ Великороссіи окликаютъ новобрачную Лелю, почти въ тоже время, когда въ Бѣлоруссіи и Малороссіи совершается ляльникъ, б) великорусская Леля, какъ и Ляля, раздаетъ окружающимъ съѣстные припасы, напр. яйца“.

Въ концѣ этой главы считаемъ не лишнимъ сдѣлать нѣсколько краткихъ замѣчаній. Мы обыкновенно называли Ладу женскою половиною Лада, Лялю—Леля; но это не значитъ, что эти богини были женами соотвѣтствующихъ имъ боговъ. На самомъ дѣлѣ, какъ нужно заключать, изъ сравненья славяно-русской миѳологіи съ литовскою, Лада, или Ляля была матерью бога Лада или Леля. У литовцевъ Ладѣ-Лялѣ соотвѣтствуетъ Мильда, богиня весны, „любви, счастія, свободы, оплодотворенья и мира“.

Празднество въ честь Мильды, какъ и русской Ляли, совершалось раннею весною,—въ честь Ляли, какъ мы знаемъ, праздновали 22 апрѣля,—точно также литовской Мильдѣ посвящался мѣсяцъ апрѣль. Русскимъ богамъ Ладу и Лелю соотвѣтствуетъ сынъ литовской Мильды Каунисъ, богъ весенняго тепла, любви и разврата. Мы тѣмъ болѣе имѣемъ

право сближать литовскую Мильду съ русской Ладой—Лялей, а ея сына Кауниса съ Ладомъ—Лелемъ, что самое слово Мильда не чуждо славяно-русскому языку. Какъ справедливо замѣтилъ А. К. Киркоръ, „слово Мильда происходитъ отъ литовскаго Méjle=méile—любовь (Извѣстія императорск. археолог. общества СПБ. 1859 г. т. I, 9 стр.),“—въ связи съ именемъ Мильды можно также сопоставить русск. милый=литовск. meilus, чешск, smilniti—развратничать, smilstvi блудъ, zamilovati se—слюбиться. Очевидно также, что въ фонетическомъ отношеніи Мильда напоминаетъ бѣлорусскаго Любмела, покровителя новобрачныхъ (Прибавл. Ж. М. Н. Просв., 1846, 102—105). и чешскаго Милека (Milek). Само собою разумѣется, что проводя въ данномъ случаѣ полную параллель между литовской и славяно-русской миѳологіей, мы вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ подходимъ къ мнѣнью нашихъ старинныхъ писателей, утверждавшихъ, что богиня Лада (Ляля) была матерью Леля=(Лада): „на игрищахъ пѣніемъ Лелемъ, полелемъ возглашаютъ: такожде и *матерь Лелеву* и Полелеву *Ладу* поюще“... (Подробн. лѣтоп. ч. I, 52; Синопсисъ, 48—49,).

Не мѣшаетъ имѣть въ виду еще одно обстоятельство. Ладъ и Лель научили людей пчеловодству. Слѣдуетъ замѣтить, что ученіе о связи между богами и пчелами не есть только національное, славяно-русское. Можно для примѣра сослаться на „фигуру женскаго окрыленнаго божества съ пчелиныаъ тѣломъ на чеканной золотой пластинкѣ изъ Родоса (Зап. импер. новороссійск. университета. 1874 г. т. XII. Часть ученая, 20 стр.).

VII. Солнечные праздники.

У русскихъ славянъ, какъ и у другихъ языческихъ народовъ, было зимнее торжество въ честь декабрьскаго солнцеповорота (болгар. декабрь=коложегъ). „Съ 12 декабря, при поворотѣ своемъ на лѣто, солнце“, какъ увѣряютъ русскіе крестьяне, „наряжается по праздничному—въ сарафанъ и кокошникъ, садится въ телѣгу и ѣдетъ въ теплыя страны. (Сахаровъ, II, 69)“. Такимъ образомъ по русскому преданію солнце возрождалось, малодѣло съ 12 декабря; а потому естественно было отпраздновать такое событіе. Такъ произошелъ языческія праздникъ въ честь зимняго солнцеповорота. На существованье его у русскихъ славянъ указываютъ рождественскіе и новогодніе обряды, пѣсни: колядки, щедривки, овсеневыя, игрища, передѣванья, гаданья. Малорусскія колядки прямо воспѣваютъ царское дитя, играющее въ карты, подбрасывающее червонное яблоко (Чт. въ имп. общ. ист. и др. росс. 1866, книга I. III=матеріалы славянскіе. 610 стр.). А это дитя очевидно одно и тоже съ латышскимъ солнцемъ, забавляющимся игрою съ золотымъ яблокомъ (Сборникъ антропологическихъ и этнографическихъ статей о Россіи... В. А. Дашкова. Книга II. 33 стр.). Впрочемъ мы не нуждаемся въ догадкахъ; что у русскихъ

язычниковъ былъ праздникъ въ честь зимняго солнцеповорота, въ этомъ намъ порукой почти документальное извѣстіе—сага Олафа Тригвессона, короля Норвежскаго, посѣщавшаго конунга Гардарикіи Валдамара, т. е. Владиміра Святославича, Святаго. „У конунга Валдамара“, разсказываетъ сага, „была мать очень старая и слабая... Тамъ (въ Гардарикіи) постоянно господствовало обыкновеніе, что въ первый вечеръ праздника *Іолы*, когда усядутся по мѣстамъ люди во дворцѣ конунга, была приносима старушка, мать конунга, передъ тронъ его и предсказывала,—не предстоитъ ли какая опасная война конунгу, или его народу, или другія подобныя вещи, когда ее о томъ спрашивали (Образцовыя произведенія скандинавской поэзіи А. Н. Чудинова. Ч. I. Воронежъ. 1875. Отд. I, 114 стр.)“ “Іола“ (=jul, jol=Ioel)—скандинавское названіе языческаго праздника въ честь зимняго солнцеповорота; очевидно *подобный-же* праздникъ былъ и у русскихъ язычниковъ: иначе Олафъ Тригвессонъ не назвалъ бы его скандинавскимъ именемъ. Словомъ несомнѣнно, что у русскихъ язычниковъ существовалъ зимній солнечный праздникъ; но хотя по времени и обрядамъ этотъ праздникъ совпадаетъ съ современными Колядой и Овсенемъ, тѣмъ не менѣе въ самыхъ словахъ „Коляда и Овсень“ нѣтъ ни малѣйшаго намека на божество солнца.

1) Коляда—канунъ Рождества Христова: „уродилась Коляда наканунѣ Рождества“. Русскіе миѳологи рѣшительно запутались въ объясненіи слова „Коляда“, и не безъ сожалѣнья каждый разъ пробѣгаешь длинный рядъ забавныхъ словопроизводствъ: 1) Коляда=лат. calendae (Русск. простонарод. праздн. И. Снегирева. Вып. II, 2; Поэт, воззр. славянъ на природу. А. Аѳанасьева. Т. III, 729—730; Русскія древности 1872. 2.

Костомаровъ, 9 стр.; Чт. въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1872. кн. 4 Дриновъ, 75 стр.; Зап. имп. русск. геогр. общ. по от. этногр. т. VII, И. П. Калинскій, 345; Иречекъ. Исторія Булгаръ. Пер. Яковлева, 72 стр.; Исторія русской церкви. Е. Голубинскаго. Т. I, вторая половина тома, 736 стр.), 2) Коляда, коленда=колѣнъ—даваніе, т. е. колѣнопреклоненіе предъ рожденнымъ Спасителемъ міра (Линде. И. Снегирева простонар. праздн. Вып. II, 27 стр.), 3) Коляда=колѣда=круговая ѣда, яства (Щепкинъ. Вып. 2, 64 стр.), 4) Коляда=клада, колода (Бѣлорусск. пѣсни Безсонова. Ч. I, Вып. 1, 92, 93, 120 стр., а также Калѣки перехожіе. Вып. 4, 46 стр.). 5) Коляда=греч. cholás, ádos т. е. внутренности кишки (Гнѣдичъ), 6) Коляда=греч. kale ode (Варяги и Русь. Гедеонова. Ч. I, 21 стр.), 7) Коляда=коло-Лада, ко-Ладу (Архивъ ист. юрид. свѣд. 1, 29), 8) Коляда=Коленда, индійская богиня, дочь солнца и супруга Кришны (Русская Бесѣда, 1857. III. Терстенякъ, 106 стр.), 9) Коляда=коло, колесо и санскр. инд. владычествующій=владыка колесницы (Бесѣда. 1872. II. Отд. II. Квашнинъ-Самаринъ, 66 стр.), 10) Коляда=*ку*-воспѣвать, *ла*-Индра *iйа*, слава, свѣтъ, блескъ, *да*-холмъ т. е. ку-ль-я-да, пѣснь славному Индрѣ на холмѣ (Развѣдки о древнѣйшей русь-славянской грамотности. А. С. Великанова, 216 стр.).... Противорѣчія русскихъ миѳологовъ—законный результатъ неправильной постановки вопроса о миѳологическихъ работахъ; миѳологія есть синтезъ исторіи, этнографіи, психологіи и филологіи, а потому миѳологъ долженъ равномѣрно знать всѣ эти науки. Въ противномъ случаѣ миѳологъ никогда не будетъ стоять на высотѣ своего призванія... Источникъ ошибокъ русскихъ миѳологовъ—полное пренебреженіе къ психологіи миѳа и къ законамъ филологіи. Въ послѣднемъ отношеніи рус-

скіе миѳологи особенно беззаботны: имъ не нужны законы перебоя звуковъ, морфологія, исторія языка,— они руководятся одними созвучіями. Часто мы видимъ хитроумныя соображенья въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ слѣдовало бы помнить, что простота и естественность гипотезы, или теоріи—вѣрный признакъ истины. Такъ напр. смутившее русскихъ миѳологовъ слово „Коляда„ объясняется довольно просто: Коляда—вознагражденье колядовщиковъ, хлѣбъ, кишки, колбаса, сало, ватрушки. Ручательство въ истинѣ—народное словоупотребленье: тверск. коляда—дневной сборъ милостыни нищими, галицко-русс. коляда—подаянье, пища, бѣлорусс. коляда—вознагражденье священниковъ хозяйственными продуктами, олонецк. калитка—ватрушка (Архивъ историко-юридическ. свѣдѣній. Н. Калачова. Книги второй половина вторая. Отд. IV, 131; Запис. имп. русск. географ. общ. по отдѣленію этнографіи. Т. V, 52; Описаніе олонецкой губерніи...... В. Дашкова, 189 стр.; Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности императорской академіи наукъ. Т. XVII, № 3, 129 стр.). Колядки прямо называютъ колядой подаянье колядовщикамъ отъ домохозяевъ: 1) „Тетка, лебедка, подай каледку намазану, сухую (владимірск. губ.),“ 2) „Дайте намъ коляду, бо далі иду (малорусс.)“, 3) „Пошла Коледа колядуючи, да за ею хлопци жебруючи. Коледа! Пошла Коледа по леду, разсыпала Коледа коляду. А вы дзѣвочки не гуляйце, да йдзице, коледу сбирайце“ (бѣлорусс.—Владимірск. сборникъ. Тихонравова, 40 стр.; Чт. въ имп. общ. ист. и древн. 1872 г. кн. I, III отд. 123; Записки императ. русск. геогр. общ. по отд. этнографіи. Т. V, 75 стр.).

II) Овсень (Авсень, Усень, Говсень, Баусень, Баусимъ)—олицетвореніе новаго года:... „Комужъ, кому ѣхать по тому мосточку? Ѣхать тамъ Овсеню да новому

году.“ Филологическія истолкованья слова „Овсень“ по обыкновенію фантастичны: 1) Овсень=санскр. корню ush, ushasa, саб. ausel, этрус. usil—солнце, лит. auszra—заря (Поэт. воззр. слав. на природу. А. Аѳанасьева. Т. Ш, 748; ср. взглядъ Потебни), 2) Овсень=Ацсень=Есень польскихъ старинныхъ писателей (Бесѣда. 1872. Кн. IV.—Ст. Квашнина—Самарина, 247), 3) Овсень или Авсень=латышск. Усинь, богъ—покровитель лошадей, податель хлѣба, тучныхъ пастбищъ, здоровья скота (Божества древнихъ славянъ. Ал. С. Фаминцына. 252 стр.). Г. Костомаровъ, вообще не долюбливающій великоруссовъ, какъ смѣшанное племя, приписываетъ происхожденіе слова и обряда Овсеня финскому вліянію (Русскія древности. 1872. П. 9 стр.). Терещенко и Калинскій производятъ слово „Овсень“ отъ овса: овсомъ новогодніе поздравители (дѣти—подростки) обсыпаютъ дома сельскихъ хозяевъ (Бытъ русскаго народа. Терещенко. Ч. VII, 110; Записки импер. русск. географ. общества по отд. этнографіи. Т. VII, 349). Это послѣднее словопроизводство нужно признать справедливымъ; оно оправдывается филологіей и символикой овса. Филологическія сближенія: Овсень=сербск. овсен., а, о, овсяной. Въ переяславскомъ уѣздѣ владимірской губерніи вмѣсто Овсеня появляется Овсей (Владимірскій сборникъ. К. Тихонравовъ. 40 стр.); если Овсень, или Усень соблазняетъ нѣкоторыхъ миѳологовъ на сближеніе съ латышск. Усинемъ, или польскимъ Есенемъ, то ужъ Овсей не подаетъ къ тому ни малѣйшаго повода: связь между словами „Овсей и овесъ“ сама собою бросается въ глаза. Символика овса: овесъ—символъ счастія, плодородія и довольства: 1) овсомъ обсыпаютъ новобрачную бѣлорусскую чету („Колясомъ, соуника, колясомъ! Обсѣй, мамухна, насъ оусомъ см. Зап. имп. русск. географ. общ. по отд. этнографіи. Т. V, 614), 2) православные бѣлоруссы въ старину наканунѣ дня

св. Стефана имѣли обычай сыпать овесъ на священника, когда онъ выходилъ къ дверямъ церкви и—нарочно за—тѣмъ пріостанавливался (Бѣлорусскія пѣсни. Петра Безсонова. Ч. I, Вып. 1, 92 стр.). Поводомъ къ употребленію овса въ качествѣ символа богатства и счастья послужила его плодовитость: „Овесъ и сквозь лапоть проростаетъ (Воскресныя посидѣлки. Первый пятокъ. С.-П. 1844 г. 39 стр.)“.

III) Великорусскому Овсеню соотвѣтствуетъ малорусскій Щедрикъ и бѣлорусскій Щедре́цъ; это тоже олицетворенія новаго года,—а ужъ конечно всякій желаетъ, чтобы новый годъ былъ щедрымъ (Щедрикомъ): недаромъ наканунѣ новаго года бываетъ богатая кутья—символъ будущаго счастья, изобилія хлѣба, недаромъ и наканунѣ и въ самый день новаго года выражаются пожеланья хорошаго урожая, приплода скота, здоровья („Сѣйся, родися, всяка пашниця, жито, пшениця, ячминь, овесъ, гречка, горохъ, сочевиця, на той новый рикъ)“. Наканунѣ новаго года поются такъ называемыя щедривки; такъ напр. въ малорусской слободѣ Самойловкѣ балашовскаго уѣзда саратовской губерніи поютъ слѣдующую щедривку:

Щедрый вечеръ,
Добрый вечеръ
На счастье, на здоровье!
Ой чи дома панъ хозяинъ,
Чи ёго нема дома?
Ой я знаю, що винъ дома,
Седить кинци стола,
На немъ шуба нова,
У шубци калиточка,
У калиточци симь шеляжечкивъ,
Тому, сему по шеляжечку,
А намъ по пирежечку,
Старымъ бабамъ по паляници,

Щобъ родились телици.
Не пора ли насъ дарить, жаловать?
Не дашь пирога,
Возьму корову за рога.
Кто скоро даритъ,
Той сына родитъ,
А кто не скоро даритъ,
Той дочь родитъ.

(Щедривка записана авторомъ со словъ крестьянина слободы Самойловки Павла Прокофьевича Челова).

Особый припѣвъ щедривокъ „щедрый вечеръ, добрый вечеръ“ одинаково употребителенъ и въ Малороссіи и въ Бѣлоруссіи (Чт. въ имп. общ. истор. древн. росс. 1873. кн. IV, 171),—часто повторяя слово „щедрый“, щедрующіе чисто механически пришли къ мысли олицетворить новый годъ въ лицѣ малорусскаго Щедрика, или бѣлорусскаго Щедреца (Прибавл. къ журналу министерства народнаго просвѣщенія. 1846 г. 121—124 стр.; Маякъ. 1843. т. XI. кн. XXI. гл. III. 37—38 стр.; Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край. Чубинскій. т. III, 477).

IV) Весна обыкновенно встрѣчается подъ именами Лады и Ляли. Сына этой Ляли—весны—солнце чествуютъ подъ именемъ Ярила (Встрѣча Ярила). Но весну встрѣчаютъ=закликаютъ и подъ ея собственнымъ именемъ. Такъ произошли веснянки; ихъ распѣваютъ въ мартѣ и апрѣлѣ.

Великорусскія веснянки.

1) Весна, весна красная!
Приди, весна, съ радостью,
Съ великою милостью:
Съ льномъ высокіимъ,
Съ корнемъ глубокіимъ,
Съ хлѣбами обильными.

2). Весна красна!
На чемъ пришла,
На чемъ прiѣхала?
На сошечкѣ,
На бороночкѣ.
(Сахаровъ. Пассекъ.)

Малорусскiя веснянки.

1.) Весна, весна, весняночка,
Де твоя дочка паняночка?
Моя дочка, у садочку,
Шие вона сорочку,
Шовкомъ та бiлью,
Къ своему весiльлю
(Бесѣда. Кн. V, 1872 г. 78—79 стр.).

2.) Ой—вже весна воскресла!
Ой що же сь намъ принесла?
„Принесла мь вамъ паски,
Яйци и колбаски,
На дѣвоньки краски,
На дѣвки вѣнки,
На молодици рубки,
На парубки шлеи,
Бо у нихъ долги шеи.
(Чтенья въ имп.общ.истор. 1866. Кн. III, Отд. III, 677).

Послѣ iюньскаго солнцеповорота (12 iюня) солнце, достигши высшей степени развитiя жизненныхъ силъ, постепенно замираетъ. Символомъ замиранiя солнца является обрядъ проводовъ весны. Описанiе обряда: „Въ Пензенской губернiи, въ послѣднiй день весны, въ Духовъ день трое или четверо молодыхъ ребятъ, покрывшись пологами, образуютъ изъ себя подобiе лошади. Одна изъ женщинъ, наряженная въ солдатскiй мундиръ, „командуетъ тремя лошадьми“. Всѣ дѣвицы провожаютъ ихъ за село и прощаются съ ними—

это называется „проводами весны“. (Терещенко Б. р. н. VI, 191—192). Проводы весны совершаются также подъ именемъ погребенія Лады и Костромы. Въ тотъ-же Духовъ день дѣвицы пензенской и симбирской губерніи выбираютъ изъ среды себя одну такъ называемую Кострому (Кострома=весна), кладутъ на доску, несутъ къ рѣкѣ и купаютъ. (Снегиревъ).

V) (Купальское торжество). Тѣже самые проводы весны извѣстны подъ именемъ праздника Купалы. Чучело Купалу (Купалку) такъ-же, какъ и Кострому, топятъ въ водѣ. Въ тожествѣ весны (богини) и Купалы насъ убѣждаетъ сближеніе веснянокъ и купальскихъ пѣсенъ. Веснянка „Весна, весна, весняночка, де твоя дочка паняночка“=купальская пѣсня „Купалочка, гдѣ твоя дочка“, „Купаленька, темная ночка! Идзѣ твоя дочка“! (Бесѣда. 1872. кн. V, 78 стр., 79; ср. Записки императорскаго русскаго географическаго общества по отдѣленію этнографіи. т. V, 91, 434). Веснянка „Вилетіла весняночка вчора зъ вечора, укропомъ очи завішала, а петрушкою ротъ запхала, ріпою зуби накувала“= купальская пѣсня „Ишла Купаленька по вулицы, красками вочи завѣсиуши, стали людзи дзивицися, и стала Купаленька сварицися“, или „Ишла Купалка сяломъ, сяломъ, завѣсила вочки цябромъ, цябромъ“ (Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край. т. Ш, 113 срвн. Записки имп. русск. географ. общества по отдѣлію этнографіи т. V, 432). Сопоставленье веснянокъ и купальскихъ пѣсенъ показываетъ, что подъ именами „весны, весняночки и Купалы, Купалочки“ является одна и таже миѳическая личность: 1) и весна и Купала одинаково имѣютъ дочерей, 2) народный юморъ одинаково не щадитъ и весны и Купалы „(укропомъ очи завішала“, „красками вочи завѣсиуши)“.

Въ Купальскомъ торжествѣ слѣдуетъ отмѣтить собственно два празднества: 1) въ честь Купалы Аграфены Купальницы (23 іюня) и 2) въ честь Купала, Купалиша, Купальника, Ивана Купала, Яна (24 іюня). Одна бѣлорусская пѣсня довольно выразительно отличаетъ одно празднество отъ другого: „Сегодни Купала, завтра Иванъ, будзець, дзѣвочки, лихинько вамъ". Какъ въ Купалѣ мы видѣли весну=Кострому=Ладу=Лялю, такъ и въ ея мужскомъ двойникѣ Купалѣ (именит. пад. Купало), Купалишѣ усматриваетъ солнце (бога)=Ярила=Кострубонька=Лада. Одна малорусская пѣсня прямо называетъ солнце Купаломъ, движущимся по небу: „Сходилось (скатилось) Купало изъ долу до долу; часъ намъ, дівочки, до дому, до дому „(Сборникъ Мордовцева, стр. 35.). При забвеніи старобытныхъ языческихъ преданій Купало смѣшивается и отожествляется съ Иваномъ Крестителемъ, Иваномъ Купаломъ: преданія, связывавшіяся съ Купаломъ, аттрибуты (свойства) солнечнаго бога перешли на личность христіанскаго святого Іоанна Предтечи. Вотъ почему народное преданіе часто рисуетъ такой образъ Ивана Предтечи, который напоминаетъ Ярила, или Переплута. Такъ въ Малороссіи праздникъ Рождества Іоанна Предтечи называется попросту Иваномъ Гулящимъ (ср. Ярило веселаго нрава человѣкъ. Записки имп. русс. географ. общ. по отд. этнографіи. Т. VII, 415 стр.). Въ бѣлорусскихъ купальскихъ пѣсняхъ Янъ (Иванъ) является неистовымъ богомъ разврата: „То, то! Хто у насъ на дзѣуки ласъ (охотникъ до дѣвокъ)? То, то! Да у насъ Яночка на дзѣуки ласъ. То, то! Да пошоу у лѣсъ,-на кобылу узлѣзъ". То, то! Да пошоу къ дубу:„ да яще буду." То, то! Да пошоу къ бярезѣ,—яще не годзѣ (довольно). То, то! Да пошоу къ ели,—да ужо додзѣли „(Бѣлорусскія пѣсни П. Безсонова. Ч. 1. Вып. 1, 32-33.)

Купальское торжество хорошо извѣстно всѣмъ четыремъ вѣтвямъ русскаго народа: малоруссамъ, червоннорусcамъ, бѣлоруссамъ и великоруссамъ. Съ послѣднимъ положеньемъ конечно не согласится г. Мордовцевъ. (Историческій Вѣстникъ, 1884 г. декабрь. 532 стр.); ему, какъ украйнофилу, хотѣлось бы, чтобы *о Купалѣ великоруссы не знали.* Но факты говорятъ противное, нисколько не поощряя фантазій теоретиковъ: великоруссамъ извѣстна Купальница=Купала=Купалочка (Снегиревъ.). Въ селѣ Красномъ арзамасскаго уѣзда нижегородской губерніи встрѣчаемъ празднество подъ названіемъ „Купальни=Купало (Нижегородскій сборникъ А. С. Гацисскаго. Т. II, 1869 г. 358—359 стр.).

Считаемъ доказаннымъ, что Купала и Купало—несобственныя имена весны и солнца; источникъ такого прозвища весны и солнца обрядъ купанья въ рѣкахъ и источникахъ. Не даромъ объ этомъ купаньѣ такъ часто говорятъ купальскія пѣсни: „Ой Купалочка купалася, та на бережку сушилася,“ „Иванъ да Марья на горѣ купалыся..., Гдѣ Марья купалась, трава расцилалась,“ „Да купався Иванъ, да й у воду упавъ. Да купався Климъ, да й у воду в635пливъ...“ Словопроизводство Купала и Купалы отъ купанья самое естественное: сербск. купало=купальня.

Русскіе миѳологи, взявшіе на себя трудъ филологическаго объясненья словъ „Купало, Купала,“ по обыкновенью фантазировали;—отсюда—масса произвольныхъ догадокъ, которыми они мечтали обогатить русскую литературу Словопроизводства русскихъ миѳологовъ: 1) Купало=купа, copula, пара двухъ миѳическихъ существъ, 2) Купало=польск. купа, русс. копна, куча хвороста, зажигаемаго въ ночь на 24 іюня, 3) Купало=копанье кореньевъ и кладовъ, 4) Купало=

инд. Купало, покаянникъ (Русск. простонар. праздн. Снегирева. Вып. IV, 19 стр.; Современная лѣтопись 1867 г. № 29. 13 августа 12 стр. С. Любецкій), 5) Купало=кипѣть, кипятиться, лат. cupio т. е. Купало=страстный человѣкъ, Ярило (Буслаевъ), 6) Купала=Кубела (Приложенья къ 4-му выпуску пѣсенъ, собранныхъ П. В. Кирѣевскимъ. Замѣтка П. Безсонова. LXIII стр.; Бѣлорусскія пѣсни. П. Безсонова Ч. 1 Вып. 1, 118-119).

VIII. Заключеніе.

Изложивъ систему русской солнечной миѳологіи, не можемъ отказать себѣ въ удовольствіи сдѣлать всѣ возможные выводы изъ нея.

1) Солнечныхъ боговъ и богинь на Руси оказывается очень много: Дажьбогъ, Хорсъ, Ярило, Переплутъ, Пинай, Облупа, Кострубонько, Ладъ, Лель, Купало, Чурила, Журило, Яровица, Кострома, Лада, Ляля, Купала, Чурилья, Дженджуриха. Сравнительная многолюдность русскаго солнечнаго Олимпа ручается за древность солнечнаго культа. Отсюда выводъ: солнечный культъ древнѣе культа грома и молніи. Факты подтверждаютъ выводъ: имена русскихъ солнечныхъ боговъ созвучны съ именами солнечныхъ боговъ другихъ арійскихъ народовъ, чего нельзя сказать о богахъ грома и молніи. Имена арійскихъ солнечныхъ боговъ: 1) русс. Хорсъ=лит. Гурко=сабинск. Kurinos=египет. Горосъ старшій=инд. Хари, инд. бхутъ Хару=греч. Гаресъ, 2) русс. Яръ, Ярунъ, Ярило=греч. Арей, Еротъ=инд. Аруша, Арванъ [Aruscha, Arvan]. Имена арійскихъ боговъ грома и молніи: русс. Перунъ, греч. Зевсъ, инд. Индра, сканд. Торъ. Созвучіе именъ арійскихъ солнечныхъ боговъ—свидѣтельство обще-арійскаго происхожденья солнечнаго культа; почитаніе солнца установилось до раздѣленія арійцевъ на существующія расы. Противоположное явленіе, которое представляютъ имена боговъ—громовниковъ, объясняется позднѣйшимъ и пожалуй неарійскимъ происхожденіемъ

культа боговъ грома и молніи. Въ самомъ дѣлѣ говорятъ, что Зевсъ не греческаго происхожденія; скандинавскій Торъ завѣдомо обязанъ своимъ бытіемъ монголо-финскому вліянію: сканд. Торъ=эстонск. Тарабогъ-старецъ, татарск. Тянгере-Бабай (дѣдъ)-Небодѣдъ=чувашск. Тора-богъ.

2) На славяно-русскомъ солнечномъ Олимпѣ замѣчается попарное сочетаніе боговъ и богинь: 1) Хорсъ и Хора, 2) Ярило и Яровица, 3) Кострубонько и Кострома, 4) Ладъ и Лада, 5) Лель и Ляля, 6) Купало и Купала, 7) Чурила и Чурилья, 8) Журило и Дженджуриха.—Списокъ славяно-русскихъ богинь—самое вѣское опроверженіе произвольныхъ догадокъ и категорическихъ увѣреній Н. И. Карѣева въ отсутствіи богинь въ славянской миѳологіи (Филологическ. записки. 1872 Вып. III, 18 стр.).

3) Религія для первобытнаго человѣка замѣняла собою всѣ науки и искусства: политику, мораль, медицину, физику, психологію, поэзію... Вотъ почему важно прослѣдить сравнительное сходство, или несходство религіозныхъ вѣрованій великоруссовъ, малоруссовъ, червонноруссовъ и бѣлорусовъ. Степень сходства этихъ вѣрованій будетъ показателемъ степени родства самихъ русскихъ племенъ. Между малорусской и великорусской миѳологіей можно провести полную параллель: 1) малорусс. Кострубонько=великорусс. Кострома, 2) малорусс. Лада=великорусс. Ладъ, 3) малорусс. Ляля=великорусс. Лель, 4) малорусск. Журило=великорусс. Чурила. Миѳическія вѣрованія малоруссовъ и великоруссовъ не только сходны, какъ напр., вѣрованья великоруссовъ и сербовъ, но почти тожественны. Можно даже указать переходныя ступени, соединительныя звѣнья между малорусскимъ и великорусскимъ миѳомъ. Такъ напр. шенкурскій (архангельской губерніи) бѣлый мужъ Жубрило является со-

единительнымъ звеномъ между малорусскимъ Журиломъ и великорусскимъ Чурилой. Отсюда мы смѣло дѣлаемъ такой выводъ: всѣ толки о двухъ народностяхъ, малорусской и великорусской, обязаны своимъ происхожденіемъ наивному романтизму и страсти русскихъ ученыхъ къ фантазированью и оригинальничанью. Говорить и писать о малорусской народности также ненаучно, какъ говорить о черниговской народности, новгородской, владимірской рязанской... Что касается бѣлорусской миѳологіи, то она всегда занимаетъ серединное положеніе между миѳологіями: великорусской и малорусской, колеблясь, то на право, то на лѣво. Такъ напр. бѣлорусс. Ярило=великорусс. Ярила и наоборотъ бѣлорусс. Щедрéцъ=малорусс. Щедрикъ.

4) Русская миѳологія вообще однообразна. Миѳическія лица, какъ Ярило, Кострубонько, Ладъ, Лель, Купало почти ничѣмъ не отличаются другъ отъ друга, формы культа, обряды также удивительно схожи. Всю русскую миѳологію можно свести къ немногимъ положеніямъ. Въ виду всего этого мы нисколько не жалѣемъ, что миѳическія преданія видимо забываются на Руси, обрядовыя пѣсни исчезаютъ. Да и вообще восхищеніе народной миѳологіей намъ всегда казалось искусственнымъ. Миѳъ имѣетъ значеніе и интересъ только для сторонняго наблюдателя, историка и археолога. Для самаго народа миѳъ, суевѣрный обрядъ, героическая пѣсня вредны, потому что отвлекаютъ его отъ практической, сознательной жизни. Чѣмъ скорѣе замрутъ отголоски миѳическаго періода, тѣмъ лучше. Если миѳъ интересуетъ историка, этнографа, то и душевная болѣзнь интересуетъ психіатра, тѣлесная—врача. И какъ странно было-бы горевать объ уменьшеніи душевныхъ и тѣлесныхъ болѣзней, такъ не менѣе забавно проливать слезы по поводу

забвенія старобытной языческой старины. Нужно имѣть въ виду общенародную пользу, а не искусственные восторги историковъ.—Съ нашимъ пожеланіемъ скорѣйшаго забвенія миѳической старины согласится всякій мыслитель и пастырь церкви. Мыслитель всегда предпочтетъ сознательную жизнь безсознательной, убѣжденіе—предчувствію; пастырь церкви никогда не увлечется до самозабвенія археологическими интересами. Онъ всегда помнитъ увѣщаніе церкви бороться съ язычествомъ,—какую-бы форму оно не принимало.

Продается въ г. Симбирскѣ у М. Е. Соколова.